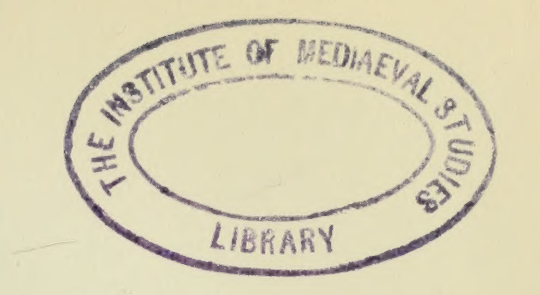



THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/studienzurgerman02panz

STUDIEN ZUR GERMANISCHEN SAGENGESCHICHTE

VON

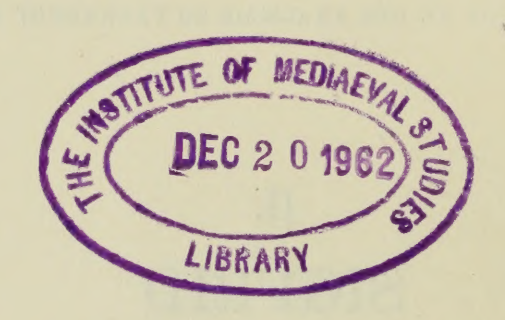
DR. FRIEDRICH PANZER
PROFESSOR AN DER AKADEMIE ZU FRANKFURT A. M.

II.

SIGFRID



C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
OSKAR BECK MÜNCHEN 1912



23337

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen.

Vorwort.

In diesem Buche wünsche ich der Öffentlichkeit zu unterbreiten, was ich nach jahrelanger Beschäftigung mit der Sigfridsage zur Aufhellung ihrer Vorgeschichte über die bisherige Forschung hinaus glaube vorbringen zu können. Nach dieser Absicht möchte meine Arbeit beurteilt werden namentlich in der scheinbar ungleichmäßigen und willkürlichen Teilnahme, die sie den einzelnen Denkmälern wie den mannigfachen Problemen ihres Vorwurfs entgegenbringt. Es sind hier so manche sagen- und literargeschichtlichen Fragen breit erörtert, andere nicht minder wichtige dagegen kurz abgetan oder kaum gestreift, wenn ich sie durch die frühere Forschung genügend beantwortet hielt oder selbst mich nicht imstande sah, bedenkliche Auffassungen durch befriedigende zu ersetzen. Durchweg aber habe ich mich in diesem Bande auf die eigentliche Sigfridsage eingeschränkt, indem ich die Untersuchung der Burgundensage, mit der jene Arm in Arm durch alle Überlieferung schreitet, einer künftigen Folge dieser Studien vorbehalte.

Es wäre mir erwünschter gewesen, beide Untersuchungen gleichzeitig vorzulegen; denn es blieb bei jener Trennung unvermeidlich, daß dem vorliegenden Bande in gewisser Hinsicht ein fragmentarischer Charakter aufgeprägt ward. Allein äußere Umstände fordern in diesem Augenblicke gebieterisch einen wenigstens vorläufigen Abschluß, damit, was so lange schon vorbereitet und begonnen war, nicht abermals von neuen Pflichten ins Schrankdunkel gedrängt einer Gott weiß wie fernen Urständ entgegenzuschlummern brauche.

Das Buch war handschriftlich in allem wesentlichen im Juli 1911 abgeschlossen, der Druck begann im August; den letzten Abschnitten habe ich im September noch einige Nachträge eingefügt. Es war aber nicht nur der Plan des Ganzen schon vor dem ersten Bande dieser Studien entworfen, der mit dem zweiten so nahe zusammenhängt, ja wesentlich um seinetwillen geschrieben ward, sondern es lagen auch manche Abschnitte im einzelnen seit Jahren ausgearbeitet vor. Vielleicht ist es nicht überall gelungen, die Spuren dieser allmählichen Entstehung mit ihren kleinen Schwankungen und Unregelmäßigkeiten ganz zu beseitigen und dem Scharfsinne manches gelehrten Fachgenossen möchte ein oder der andere „Liedanfang“ im fortlaufenden Texte nicht entgehen. Im ganzen darf ich hoffen, daß diese gelegentlichen Verwerfungen und Sprünge dem Verfasser empfindlicher sind als dem Leser.

Störender mag erscheinen, daß hie und da auf neuere Arbeiten, die letzten Untersuchungen Boers namentlich und Neckels Eddastudien, erst nachträglich verwiesen wurde. Ich habe dies und jenes aus meiner Handschrift gestrichen, das mir durch diese Arbeiten erledigt schien, einige Kleinigkeiten aber, in denen ich mit ihnen, meist ganz andere Wege kommend, zusammengetroffen war, auch stehen lassen, wobei ich übrigens, wo ich solches bemerkte, es an ausdrücklichem Hinweis nicht habe fehlen lassen. Daß diesem Buche Selbständigkeit im ganzen oder einzelnen mangle, ist ja wohl auch der letzte Vorwurf, den ich zu fürchten habe.

Viel mehr fühle ich das Bedürfnis ein Wort zu sagen über die Art, wie diese Arbeit den Vorgängern in der Erforschung ihres Vorwurfs sich entgegenstellt. Es wäre für mich im Rahmen dieser Untersuchung schlechthin unmöglich gewesen, mich auch nur mit den wesentlichsten und begründetsten Ansichten auseinanderzusetzen, die bisher über ihren so ungewöhnlich schwierigen Gegenstand geäußert wurden; ein solches Beginnen würde ein umfangreiches Werk für sich erfordern. Ich habe die gesamte Auffassung der Sage unter neue Gesichtspunkte gestellt; es blieb mir schon nichts übrig,

als daß ich den Fachgenossen zunächst einmal zu prüfen ansinne, wie weit das von mir neu beigebrachte Material und die Beziehungen, die ich zwischen ihm und der Sage herzustellen versuche, die Forschung zu fördern vermögen. Ich brauche wohl kaum hervorzuheben, daß ich auch bei solchem Verfahren doch von jeder Mißachtung des bisher Geleisteten weit entfernt bin; ich fühle lebhaft genug, daß auch mein Bau nur auf dem Boden möglich war, den die unermüdliche Arbeit so vieler Vorgänger bereitet hatte. Wenn ich mich aber in dem Ausmaße — nie wie ich hoffe in der Art — meiner Polemik verschiedenen Forschern gegenüber verschieden verhielt, so liegt das in der Natur der Sache selbst begründet. Ich konnte mit der letzten großen Untersuchung der Nibelungensage, Boers dreibändigem Werke, keine Auseinandersetzung im einzelnen suchen. Denn so sympathisch gerade mir die völlige Vorurteilslosigkeit erscheinen muß, mit der Boer der älteren Forschung nicht minder als den Quellen selbst entgegentritt, so bereitwillig ich anerkenne, daß seinem Scharfsinn manche gute Einzelbeobachtung geglückt ist: von seiner Art die Dinge im Ganzen zu sehen und anzupacken finde ich mich durch eine Kluft getrennt, über die hinweg eine Verständigung nicht möglich wäre, hätte ich die Stimme auch noch so laut erhoben. Man wird mich in diesem Buche am häufigsten in eine Polemik mit Golther, Heusler oder Symons verwickelt finden, nicht weil ich mich von diesen Gelehrten besonders weit entfernt hätte, sondern im Gegenteile, weil ich mich ihnen nahe genug wußte, um das Bedürfnis einer Auseinandersetzung auch in Einzelheiten zu empfinden. Vor allem mußte ich eine solche bei Heusler suchen und seinem Aufsatze über die Lieder der Lücke im Codex Regius, da ich in ihm die bedeutendste Förderung zu erkennen glaubte, die der Vorgeschichte unserer Sage in den letzten Jahren zuteil geworden ist. Ich hoffe dem Hauptergebnisse dieser Arbeit, die von innen heraus zuerst eine scharfe und richtige Scheidung der Erlösungs- und Werbungssage durchgeführt hat, in den nachstehenden Darlegungen die entscheidende Bestätigung von außen her verschafft zu haben. Auch auf Pollaks

kluge Dissertation, die, im ganzen zu spekulativ, doch im einzelnen eine Reihe fördernder Bemerkungen enthält, habe ich, meist nachträglich noch, mit Zustimmung oder Ablehnung verwiesen.

Eine umfangreiche Behandlung der Sigfridsage wird hier vorgelegt und auf keinem der vielen Blätter ist von dem „Sigfridmythus“ und seiner Deutung die Rede, der in so zahlreichen Untersuchungen dieser Sage bis in unsere Tage hinein nicht nur das Ziel, sondern gar zu oft auch den Ausgangspunkt der Darstellung abzugeben pflegte. Es würde mir in der Tat eine Genugtuung sein, wenn mein Buch endgültig darzutun vermöchte, daß die Vorgeschichte dieser Sage nicht am Himmel, sondern auf der Erde zu suchen ist, wenn es die Überzeugung allgemein machte, daß es an dieser Sage zwar immer noch sehr viel zu erforschen, aber schlechterdings nichts zu „deuten“ gibt.

Dem ersten Bande dieser Studien hat es in der Kritik, die er bisher gefunden, weder an Zustimmung, noch an Widerspruch gefehlt. Manche Einwendungen, die man erhob, zeigen mir, daß es für mich wohl an der Zeit wäre, meine Auffassung des Verhältnisses von Märchen und Heldensage und die von mir gewählten Methoden seiner Untersuchung und Darstellung einmal im Zusammenhange ausführlich theoretisch zu entwickeln, um manche unterlaufenen Mißverständnisse zu beseitigen. Ich hoffe dazu an anderem Orte baldigst Gelegenheit zu finden. Hier seien nur zwei Bemerkungen gestattet. Einmal möchte ich wiederholen, daß ich, wie früher, so auch in diesem Bande alle Märchenüberlieferung lediglich vom Standpunkte des Sagenforschers, also immer nur soweit seine Interessen es fordern, behandelt habe. Zum zweiten möchte ich doch einmal aussprechen, daß ich zwar für Pflicht halte, jede Ähnlichkeit zwischen Märchen und Sage aufzuführen, die ich beobachte, daß ich diese Entsprechungen aber keineswegs für durchaus gleichen Ursprungs und gleichen Gewichts halte. Für die eigentlich aufbauenden Glieder der Erzählung soll meine Zusammenstellung freilich beweisen, daß der fragliche Sagenzug aus dem entsprechenden Märchen-

zuge stamme, und ich habe, wo dies etwa nicht mehr unmittelbar erhellt, es an eingehender Begründung meiner Auffassung nicht fehlen lassen. Hier schon, vielmehr noch bei den nebensächlichen Zügen, sind der Abstufungen zwischen Sicherheit, Wahrscheinlichkeit und Möglichkeit einer unmittelbaren Ableitung aber naturgemäß unendlich viele, und es ist, wenn man, wie allerdings meine Absicht war, ein noch lesbares Buch schreiben will, vollkommen unmöglich, diese Abschattung jedesmal ausdrücklich zu bezeichnen. Zugleich wäre ein solches Beginnen schließlich ohne allgemeinen Wert, weil die Einschätzung des Verhältnisses, in dem hier Zufall und Notwendigkeit zueinander stehen, doch immer recht subjektiv bleibt. Hier hat der Autor auf die Mitarbeit und den Takt des Lesers zu rechnen, die selbst entscheiden müssen und können, wo eine Zusammenstellung gemeinsamen Ursprung des Motivs beweisen will und kann, wo andererseits die Übereinstimmung zufällig heißen darf, weil die Weiterbildung von der gegebenen Grundlage aus nahe genug lag, daß sie da und dort unabhängig erfolgen konnte.

Daß meine Zusammenstellungen und Erklärungen nun überall das Richtige getroffen haben müßten, glaube ich natürlich selbst keineswegs. Ich verspreche mir aber auch nicht einmal mit dem, was ich meinerseits für sicher halte, sogleich die allgemeine Anerkennung zu erringen; wer eigenwillige Wege wandelt, kann nicht erwarten, so rasch Gesellschaft und Folge zu finden. Dies erhoffe ich freilich, daß die Richtigkeit meiner Grundanschauung über das Verhältnis von Märchen und Heldensage durch diese neue Untersuchung auch bei Widerstrebenden an Überzeugungskraft gewinnen werde. Und wenn ein schon in meiner Hilde-Gudrun gemachter Versuch verschiedene Heldensagen aus demselben Märchentypus abzuleiten mit Kopfschütteln aufgenommen ward, so denke ich nunmehr in den beiden Bänden dieser Studien an der Beowulf- und Sigfridsage einen nicht mehr abzuleugnenden Beleg für die Tatsächlichkeit des behaupteten Vorgangs erbracht zu haben. Daran wird nichts ändern, wenn künftige Forschung, wie ich erwarte, an meinen Ausführungen so manches nicht

nur zu ergänzen, sondern auch zu bessern finden wird. Im Ganzen soll sich an meiner Arbeit doch das Goethesche Wort bewähren, daß es mit Meinungen, die man wage, wie mit Steinen gehe, die man im Brette voran bewegt: „sie können geschlagen werden, aber sie haben ein Spiel eingeleitet, das gewonnen wird." Den einzelnen Stein gebe ich willig preis; es mag schon sein, daß die erste Freude des Suchens und Entdeckens neuer Zusammenhänge mich in meinen Vergleichungen und Ableitungen hier wie früher öfter zu weit vorgelockt hat. Aber schließlich geht es in jeder Wissenschaft wie bei der Echternacher Springprozession: drei Schritte vorwärts und zweie zurück — genug, wenn es nur immer vorwärts geht!

Möchte es diesem Buche ein günstiges Vorzeichen gewesen sein, daß es im Angesichte des „lectulus Brunihildae" geschrieben ward. Er hat mir an manchem hohen Sommerabend seinen Widerschein über Garten und Haus und alle diese Blätter gegossen, wenn in den Tagen ihrer Wende die schon versunkene Sonne ihn noch mit zauberischer Lohe umglühte.

Frankfurt a. M., den 24. September 1911.

F. P.

Inhaltsverzeichnis.

NB. Der erste Band dieser Studien wird im Texte meist ohne weiteres mit einfacher Angabe einer Seitenzahl angeführt. Wo eine Seitenzahl sich auf den vorliegenden zweiten Band bezieht, ist ihr stets ein „oben“ vorgesetzt.

I. Die Erlösungssage.

Einmal nur innerhalb der gesamten Überlieferung deutscher und nordischer Sigfridsagen, wie sie das Mittelalter in reicher Fülle uns hinterließ, steht die glänzendste Gestalt germanischer Sage derart im Mittelpunkte einer Dichtung, daß Sigfrids Lebensgeschichte — von den ersten Streichen mutwilliger Jugend bis zum mörderlichen Tode — allein den ausgespannten Rahmen füllt. Gleichwohl hat in der Erforschung seiner Sage bisher (erst ganz neuerdings sind einige Anläufe zum Besseren eingetreten) kein Denkmal eine so unbedeutende Rolle gespielt wie das Lied vom hürnen Seifrid.

Der Grund für diese auffällige Erscheinung ist wohl vor allem darin zu suchen, daß dies Gedicht mit einer Reihe von Mitteilungen über seinen Helden beschwerlich fiel, die zu den Vorstellungen nicht passen wollten, wie man sie aus einer einseitigen Betrachtung der eddischen Überlieferung von der Sage und ihrer Entwicklung sich gebildet hatte. Es hätte vielleicht nahe gelegen zu fragen, ob das nicht etwa beweise, daß jene Anschauungen eben einer Revision bedürften. Allein die Frage schien unbequem, die Antwort im einzelnen schwierig. Und so war man sichtlich froh, das erst mit dem 16. Jahrhundert überlieferte und so wenig kunstvolle Gedicht mit einem Achselzucken als „Bänkelsängerlied“ abtun zu dürfen. Daß der Inhalt seiner Aussage schon für das 13. Jahrhundert bestimmt genug bezeugt ist, ward dabei nicht als störend empfunden.

Ich versuche dieser Überlieferung gerechter zu werden und nehme sie zum Ausgangspunkt meiner Untersuchung.

In der Stadt Wurms am Rheine, so heißt es im Liede, saß ein König namens Gybich; der hatte von seiner (ungenannten) Frau drei Söhne, Günther, Hagen und Gyrnot, dazu eine schöne Tochter, Krimhild. Die stand eines Mittags im Fenster als ein feuriger Drache geflogen kam; der nahm sie und stieg mit ihr in die Wolken, daß sie bald den Blicken der trauernden Eltern entschwand. Auf einen hohen Felsen tief drin im dunklen Bergwald trug der Ungeheure seine Beute. Dort hielt er, von allen Menschen fern, die Jungfrau in strengem Gewahr. Mit Speise und Trank versorgt er sie wohl und schlief den Kopf in ihrem Schoß und dachte sie als Weib zu nehmen, wenn erst — über fünf Jahre und einen Tag — die Verzauberung von ihm geschwunden wäre; denn von Geburt war er ein Mensch und nur durch den Fluch eines Weibes in Drachengestalt verwandelt.

Vier Jahre schon hatte Krimhild auf dem Felsen durchweint. Der Vater hatte umsonst seine Boten ausgeschickt in alle Welt; niemand wußte, wohin die Jungfrau gebracht war.

Zu selbiger Zeit aber lebte ein stolzer Jüngling, Seyfrid genannt, eines mächtigen Königs Sohn. Der war so stark, daß er Löwen fing und hing sie zum Spaß an die Bäume. Eines Tages ritt er mit Habicht und Hunden zur Jagd in den Wald, da witterte seiner Bracken einer die seltsamste Fährte; es war die Spur, darauf der Drache gefahren war mit der edlen Jungfrau. Seyfrid ritt ihr nach vier Tage lang ohne Essen, Trinken und Rast, bis er mitten im dichtesten Wald den Drachenstein fand. Nun hatte Seyfrid schon manche ritterliche Tat vollbracht und fünftausend Zwerge dienten ihm und gaben ihm willig ihr Gut, denn er befreite sie von einem Drachen, der ihnen keine Ruhe gelassen. Hier aber ward ihm so unheimlich zumute, daß er schon umzukehren gedachte; da jagte plötzlich auf schwarzem Pferde, prächtig angetan, ein kleines Männlein herbei, die kostbarste Krone auf dem Haupt: das war der Zwergkönig Euglein. „Wie kommt ihr hierher?“ fragt er den Jüngling. „Da du mich kennst, so nenn mir meine Eltern!“ erwidert ihm Seyfrid, denn er kannte seine Eltern nicht. Als Kind schon war

er fernhin in einen finstern Wald geschickt und dort von einem Meister erzogen worden, bis er zur Stärke von vierundzwanzig Männern erwuchs. „Siglinge hieß deine edle Mutter,“ sagt ihm der Zwerg, „und König Sigmund war dein Vater. Jetzt aber mach dich eilig von hinnen, sonst wird der Drache dich töten, der ein Christenmädchen gefangen hält auf diesem Felsen: Krimhild, Tochter des Königs Gybich bei Rhein.“ „Die kenne ich wohl,“ erwidert Seyfrid, „in ihres Vaters Lande waren wir einander hold.“ Und er stößt sein Schwert vor dem Felsen in die Erde und schwört drei Eide darauf, daß er die Jungfrau erlösen wolle. „Wie wirst du das vollbringen?“ sagt Eugel ihm und will sich entfernen. Doch Seyfrid zwingt den Zwerg durch Drohungen zu bleiben, daß er ihm helfe und wie er Ausflüchte machen will, packt ihn der Held bei den Haaren und schlägt ihn an die Felswand, daß seine reiche Krone ihm vom Haupte fällt und zerbricht. Eugel bittet um Schonung; er wolle mit treuem Rate dem Jüngling beistehen und ihn „auf die Spur führen“. Ein Riese Kuperan wohne hier und habe des Schlüssels Gewalt, der den Drachenstein öffnet; mit ihm werde Seyfrid fechten müssen. Der Furchtlose läßt vor des Riesen Haus sich weisen, das hinter dem Felsen steht. Auf seinen Anruf springt Kuperan alsbald mit einer mächtigen Stahlstange heraus. Er denkt mit dem Büblein rasch fertig zu werden, doch hebt sich ein furchtbarer Kampf und bald flieht der Riese verwundet in den Fels. Schwer gewaffnet erscheint er wieder zu abermaligem Streite, der doch nicht glücklicher für ihn endet. Aus sechzehn Wunden blutend muß er um Schonung flehen; sie wird ihm gewährt, so er treue Hilfe gelobe bei der Befreiung der Jungfrau. Die beiden schwören sich Eide, einander gute Gesellen zu sein, aber der Riese hielt sie nicht; denn als Seyfrid ihm vorausschritt zur Türe des Felsens, schlägt Kuperan ihn von hinten nieder. Der Jüngling war verloren, hätte Eugel nicht eilig seine Nebelkappe über ihn geworfen, die ihn dem Riesen entzog. Wie er seinen Witz wiedergefunden, stürzt Seyfrid sich sogleich auf den Riesen und zwingt ihn mit acht Wunden nieder.

Nur weil er versichern kann, daß niemand als er zur Jungfrau führen könne, wird er noch einmal geschont. Er schließt die Türe zum Felsen auf; neun Klafter tief liegt sie unter der Erde verborgen. Seyfrid reißt den Schlüssel an sich und heißt den Treulosen vorangehen. So steigen sie im Innern des hohlen Berges empor. Müde kommen sie hinauf und erblicken die Jungfrau. Sie begrüßt weinend den Helden und fragt ihn nach dem Ergehen ihrer Eltern und Brüder. Er erklärt, daß er gekommen sei sie zu befreien. Vergebens warnt sie vor dem Drachen und verspricht endlich, daß sie nur ihn zum Manne nehmen wolle, wenn er sie erlöse. Indes tritt Kuperan an den Rand des Felsens vor und weist Seyfrid auf ein Schwert, das hier verborgen liegt; nur mit dieser Waffe kann der Drache getötet werden. Als der Held aber nach ihr sich bückt, schlägt Kuperan ihm hinterlistig eine Wunde. Da beginnt Seyfrid noch einmal mit ihm zu ringen, reißt ihm die Wunden auseinander und stürzt ihn endlich vom Felsen, daß er in hundert Stücke zerschellt.

Die Jungfrau freut sich seines Siegs. Seyfrid erzählt ihr, wie er auf der Fahrt hierher vier Tage lang weder geruht noch etwas zu sich genommen. Das erschreckt den Zwerg Eugel (der wohl inzwischen auch heraufgekommen sein muß) und er schafft aus dem Inneren des Berges eine Mahlzeit herbei, bei der viele Zwerge den Helden zu bedienen bereit sind. Eben will er zu essen beginnen, als ein furchtbarer Lärm sich erhebt, darob der Jungfrau der Angstschweiß ausbricht und die Zwerge eilig entfliehen: sie wissen, der Drache naht. Noch ist er drei Meilen entfernt, aber eine Feuerflamme weht vor ihm her. Voll Zorns, daß Seyfrid die Jungfrau ihm nehmen will, die er so lange gespeist hat, eilt er herbei, die beiden auf dem Felsen zu verbrennen. Rasch flüchten sie in eine Höhle, die unter dem Drachenstein in den Berg hinein geht; sie gibt vor dem Anflug des Drachen Schutz, dessen Gewalt den ganzen Felsen zerrüttet. Dann aber springt Seyfrid mit des Drachen Schwerte, das Kuperan ihm gewiesen, hervor. Furchtbar wird der Kampf. Den Schild reißt der Drache dem Helden weg und speit Feuer

auf ihn. Die Zwerge fürchten, der Berg möchte einstürzen von dem Getümmel und fliehen in den Wald. Im Berge hatten zwei Brüder Eugels, Söhne Nyblings, den vom Vater ererbten Schatz gehütet; den lassen sie jetzt hinausschaffen, da der Berg so ins Schwanken gerät, und in eine Höhle bergen in der Felswand unter dem Drachensteine.

Doch auch Seyfrid und die Jungfrau mußten vor der furchtbaren Glut hinunterfliehen in den Berg; dort sah Seyfrid den Schatz, doch achtete er seiner nicht. Krimhild ist in erhöhter Sorge um den Helden. Der alte Drache ist mit sechzig Jungen geflogen, die alle Gift speien; das wird des Jünglings Kraft übersteigen. Der aber faßt sich ein Herz und steigt zum Felsgipfel mit seinem Schwert. Da fliehen die Begleiter des alten Drachen, mit dem noch einmal ein furchtbarer Kampf beginnt. Er stößt Seyfrid nieder, sucht ihn mit dem Schwanze zu umflechten und vom Felsen zu stürzen. Aber Seyfrid greift den Ungeheuren jetzt von der Seite an, unter seinen Schwertschlägen schmilzt das Horn der Haut und endlich haut er ihn mitten durch, daß die eine Hälfte vom Felsen fällt; das übrige wirft Seyfrid nach.

Nun eilt die Erlöste herbei, findet aber den Helden vor Hitze und Ermüdung leblos hingesunken. Vor Schmerz fällt sie selbst in Ohnmacht, so daß Seyfrid nun um sie zu klagen hat, als er zum Leben zurückkehrt. Da eilt abermals der treue Eugel zu Hilfe; durch ein Kraut, das er Krimhild in den Mund steckt, gibt er auch sie dem Leben wieder. Sie umarmt und küßt ihren Erlöser.

Auch Eugel ist glücklich und dankbar. Der falsche Riese hatte den Berg der Zwerge bezwungen, daß sie ihm dienen und zinsen mußten; nun sind auch sie befreit. Zum Danke verspricht Eugel Seyfrid mit allen seinen Zwergen zu dienen und ihn mit seiner Braut bis Worms zu begleiten, wohin er Weg und Stege kenne. Zunächst aber führt er die beiden in sein Haus im Berge drin, um sie dort köstlich zu bewirten. Auch Eugels Brüder danken dem Helden für die befreiende Tat.

Seyfrid lehnt die Begleitung der Zwerge ab, als er endlich, die Jungfrau hinter sich auf dem Pferd, den Drachen-

stein verläßt. Nur Eugel darf noch mit ihm reiten. Seyfrid möchte noch seiner Kunst Astronomey genießen und fragt ihn, welches Schicksal er für ihn heute morgen auf dem Drachenstein in den Sternen gelesen. „Das kann ich dir wohl sagen. Acht Jahre nur wirst du dein schönes Weib besitzen und dann schuldlos ermordet werden. So furchtbar aber wird deine Witwe dich rächen, daß kein Held mehr auf Erden übrig bleibt; doch auch sie erleidet gewaltsamen Tod." Seyfrid ist des frühen Todes gerne zufrieden, da er so wohl gerochen wird.

Darauf entläßt er den Zwerg, der in seinen Berg zurückkehrt. Nun aber erinnert der Held sich des Schatzes, den er im Drachensteine gesehen. Er wußte nicht, daß der Eugels und seiner Brüder Eigentum war. Der Riese oder der Drache, meinte er, möchte ihn für sich gesammelt haben; nun er den Fels kampflich gewonnen, sei er wohl auch sein rechtmäßiger Eigner. Er kehrt also noch einmal um, holt den Schatz und lädt ihn seinem Rosse auf, das er vor sich hertreibt. Wie sie aber an den Rhein kommen, denkt er Eugels Prophezeiung. „Was soll mir der Schatz, wenn ich doch so bald sterben muß? Und werden um meinetwillen alle anderen Helden untergehen, so kann er doch fürder niemandem nützen." So nimmt er das Gut und senkt es in den Rhein.

Boten haben König Gybich die Heimkehr der lange verlorenen Tochter angekündigt. Fröhlich holt man das Paar ein, mit großer Pracht wird die Hochzeit begangen. Seyfrid übt so strenge Gerechtigkeit, daß unter ihm der sicherste Friede waltet. Darum neiden ihn seine Schwäger, die von seinem Glanze sich verdunkelt finden. Sie raten und raunen mit ihren Rittern und bestimmen den grimmigen Hagen, daß er den Helden ermorde. Er ersticht ihn auf dem Odenwald, als Seyfrid in einer Quelle sich das Antlitz kühlte, zwischen den Schultern, wo er fleischern war.

Wer Genaueres über die acht Jahre hören will, die Seyfrid mit Krimhild verlebte, der möge „Seyfrides Hochzeyt" lesen.

Hier endet das Gedicht.

Wer mit einiger Aufmerksamkeit die Erzählung gelesen hat, wie ich sie im Obigen gegeben habe, konnte nicht wohl übersehen, daß in ihr keineswegs alles klar und einstimmig ist. Dabei mußte mein Auszug, so genau er sich an das Gedicht zu halten bemüht war, bei seiner Zusammenziehung des Erzählten hie und da schon eine Ausdeutung des vom Gedichte selbst Gebotenen geben. Denn dem Verfasser dieser Strophen mangelt durchaus die Gabe klarer Erzählung. Er weiß weder Wichtiges vom Unwichtigen zu scheiden noch die logische Reihenfolge festzuhalten, noch werden Geschehnisse und Verhältnisse dem Hörer aus seiner Erzählung anschaulich; er hat wohl selbst keine klare Anschauung davon besessen. So ist es an vielen Stellen durchaus nicht leicht, den genauen Sinn des Erzählten zu fassen und nur selten liegt die Schuld daran, daß der Text uns mit beträchtlichen Verderbnissen überliefert ist.

Sehr ungeschickt ist beispielsweise der erste Kampf Seyfrids mit Kuperan Str. 65 ff. erzählt. Es mußte hier doch gesagt sein, daß nur beim letzten stärksten Schlag die Stange des Riesen so tief in die Erde drang, daß sie ihm entfiel und Seyfrid, der (nur diesmal oder bei allen Schlägen?) so weit ausgewichen war, zurückspringend den nach der Stange sich Bückenden verwunden konnte. Noch schlechter ist Str. 108 Kuperans letzter Angriff geschildert; es wird erst aus Str. 130 klar, daß er Seyfrid in dem Augenblick verwundete, als der Held nach dem Schwerte sich bückte. Die Wunde Seyfrids aber wird von der folgenden Darstellung auch wieder gänzlich vergessen. Und es bleibt dabei noch vollständig dunkel, wo und wie das Schwert denn eigentlich verborgen war, von dem hier so viel geredet wird.

Sehr schwierig ist es, sich aus den höchst verwirrten Angaben über das Wesen und Vorleben, die Bestimmung und Absichten des Drachen ein deutliches Bild zu machen, obwohl zweimal Str. 22 ff. und 124 ff. sehr ausführlich davon die Rede ist. Klar ist, daß dieser Drache eigentlich ein Mensch sein soll; die Drachengestalt ist nur vorübergehend, eine Verwandlung infolge der Verfluchung eines Weibes (Str. 125), zu der

er in einem Liebesverhältnis gestanden hat, das unklar bleibt. Seine menschlichen Geisteskräfte sind durch die Verwandlung nicht beeinträchtigt (124, vgl. 165.6), ja er hat offenbar die Fähigkeit, die Tiergestalt zeitweise abzulegen, da er *an eynem Ostertage zů eym man ward* 22.1, vielleicht geschah das also jeden Ostertag? Bei der Unterredung, die er an diesem Tage mit Krimhild hat, versichert er, nach fünf Jahren (26.5, 126.3, nach fünf Jahren und einem Tag 27.2, 125.3) werde er endgültig wieder zum Menschen, dann sollte Krimhild seine Frau werden 26.7, 126.4. Bei solcher Auffassung finden wir noch begreiflich, daß sein Verwandlungszustand teuflisch heißt (*er was verflůchte inn ein Teufflische art, darumb zů aller zeyte der Teuffel bey jm wart* 124.3, *es ist der grewlichst Teuffel, den jch han ye gesehen* 104.5, *nach teuffelischer glitz kam er* 129.4, *das hellisch fewre* schießt von ihm 132.8, er heißt *der vngehewre* 18.3, 25.1, *der wurm vnreyn* 169.6), aber man wundert sich billig, warum auch der zum Menschen Zurückverwandelte sich und seine künftige Gattin so zuversichtlich als ewige Insassen der Hölle proklamiert Str. 25 ff. Daß der Drache Krimhild nach 20.2 *biß in das vierdte Jar,* nach 64.7 *mer dann vier gantze Jare* gefangen gehalten hat, kann man sich durch den Abstand zwischen jener Unterredung am Ostertag und dem Erlösungstage erklären (obwohl der Dichter daran schwerlich gedacht hat); unklar bleibt, ob jene fünf Jahre und ein Tag die ganze Verwandlungszeit des Drachenmenschen oder nur von jener Unterredung an bedeuten sollen. Danach fragen zu wollen, wie Krimhild sich denn die Str. 24 versprochene Rückkehr auf den Drachenstein denke, wohin sie durch die Luft geführt ist, mag unerlaubt scheinen. Das Schlafen im Schoße der Jungfrau wird durch Str. 21 nicht deutlich als dauernde Gewohnheit des Drachen. Die Angabe *sie* (Krimh.) *was auch alters eynig zwölf wochen oder mee* 20.5 kann man sich nur mit Mühe nach 137.8 *von jr was er nicht lang, dann wann er speyß ye holte* (so ist zu interpungieren; das Enjambement hat keinen Anstoß) dahin zurecht legen, daß der Drache sie, wenn er Lebensmittel holte (vgl. 19.7, 127.3), auch wohl

zwölf Wochen und länger auf dem Felsen ganz allein ließ. Worin seine Abwesenheit vom Drachenstein, als Seyfrid ihn erstieg, begründet war, ist nirgends gesagt. 127 heißt es, der Drache sei zurückgekehrt, weil Seyfrid ihm jetzt die Jungfrau nehmen wollte; vergebens fragen wir, woher er das denn wußte. Ganz dunkel ist die Erwähnung der sechzig Begleiter des Drachen 141.5: *er ist mit sechtzig gflogen, die gaben alle gifft.* Aus 143 wird wenigstens sicher, daß sechzig Drachen gemeint sind. Aber: spieen sie nun das Gift? Woher kamen sie? Kamen sie denn gleich mit dem Hauptdrachen oder erst jetzt? In welchem Verhältnis stehen sie zu ihm? Sie können doch unmöglich seine, des Drachenmenschen, Junge sein und doch heißt er 144.1 *der alt Trach.* Ein besonders auffallender Widerspruch ist endlich, daß Seyfrids Bracke Str. 35 die Spur aufwittert, *do der Trach was gefarn mit der edlen Junckfrawen,* obwohl wenige Strophen vorher (18) erzählt war, daß der Drache Krimhild durch die Lüfte trug, hoch in den Wolken schwebend, wie er ja auch vor dem Kampf zum Felsen *gefarn* kommt (123.4, 127.6), d. h. durch die Luft geflogen (vgl. 128.5 *am flug* und 143.5 *die mit jm kamen gefaren und flugen wider jr strassen*).

Große Verwirrung herrscht auch in allen Angaben des Gedichtes über die Beschaffenheit des Drachensteins, ganz besonders in Hinsicht auf den in ihm geborgenen Schatz.

Dieser *stayn*, wie er regelmäßig genannt wird, heißt gelegentlich (39.2, [40.2 verderbt], 99.2, 108.8, 128.7, 135.3, 160.3; öfter in den Bildüberschriften) geradezu *der Trachenstain;* er liegt im dichtesten, finstersten Wald, in einem hohen Gebirge (19.1, 36.6). Wir sollen uns ihn als einen hohen (54.8, 110.7, 130.5; selbst Seyfrid und Kuperan ermüdet es ihn zu besteigen 101), isoliert aufragenden Felsen vorstellen, der so lang ist, daß sein Schatten (bei welchem Sonnenstand?) eine viertel Meile weit aufs Gebirge fällt 19. Sein senkrechter Abfall ist offenbar die 57.6, 61.3, 62.2, 69.4, 73.2, 86.3, 135.2 genannte *staynes* (*staynen*) *wandt.*

Auf seinem Gipfel, dem *öbern stayn* wie es 115.2 heißt, trifft Seyfrid Krimhild; er ist als ihr gewöhnlicher Aufent-

halt gedacht, zum mindesten als ihre Sommerfrische. Denn im Winter pflegte sie *vnder dem stayne wol fünfftzig klaffter weyt* zu sitzen, also offenbar in einer Art Höhle, die nach dem Gipfel zu ausmündete; der Drache lag dann *vor dem loche vnd hielt jr auff die kelt* Str. 138. Hier liegt auch gewöhnlich der Drache (*auff dem stayn ist gesessen ein Trach wont da hie vorn* 49.5), der sich ja nur ausnahmsweise von Krimhild trennt (137 u. oben), schlafend mit dem Kopf in ihrem Schoß, schnarchend daß der Fels erzittert (21). Dieser Gipfel muß als ein kleines Plateau gedacht werden, auf dem man auch *fürbaß* gehen kann (107.1); *am end des stayns* ist das Schwert verborgen 107, 130. Hier kämpft Seyfrid mit dem Drachen, aber der Raum ist so klein, daß die eine Hälfte des von Seyfrid mitten entzwei gehauenen Drachen gleich von selbst hinabfällt 148, eben jenen steilen Absturz, über den auch Krimhild sich selbst 110.5, Kuperan den Seyfrid hinabstürzen will 130.8 und endlich selbst geworfen wird 114; daß er dabei *zů hundert stücken* 114.7, der Drache *zů stücken mancherley* zerschellt, illustriert gut die Höhe des Felsens.

Für den Flugdrachen ist der Felsgipfel natürlich ohne weiteres zugänglich. Menschen könnten über die steile Wand nicht hinauf, führte nicht ein Gang im Felsinneren zur Höhe. In diesem *gang* liegt der Drache, wenn er sich abkühlen wollte; der Pfad, der hindurchführt, heißt der *steyge* 137. Dieses Ganges wegen kann der Fels *hol* genannt werden 31.2, 64.5.

Dieser Zugang aber ist vor Unberufenen wohlverwahrt. Ihn verschließt eine Tür, die (wie soll man sich das denken?) acht Klafter tief unter der Erde liegt 99.7 und als weiteres Hindernis zu dem Zugang ist offenbar auch der *wassers thamm* 87.2 (zur Lesart vgl. Chr. A. Meyer ZfdPh. 35.209 A.) zu denken. Es wird wieder ungeschickterweise nicht gesagt, ist aber aus der Situation klar, daß hierunter ein schmaler (daher Seyfrid und Kuperan hintereinander gehen müssen!) Zugang zur Türe des Felsens verstanden ist. Entweder ist also *thamm* im gewöhnlichen Sinne zu verstehen als ein

Damm, der hier durch das Wasser führt oder aber *thamm* bedeutet (DWB. 2.707) einen „Abzugsgraben, emissarium, um das Wasser abzuschließen oder einzulassen“ und die beiden überschreiten ihn wohl auf einem Steg.

Das bedeutendste Hindernis für den Zugang aber ist der Riese, der den Schlüssel zur Türe verwahrt. Wo er eigentlich wohnt, wird aus dem Gedichte nicht recht deutlich. Eugel führt den Seyfrid 61.2 *hin bey dem berg fürbaß vnd bey des staynes wande, da des Rysen hauß was*; dies *hauß* (61.6, 74.6) muß aber wohl im Felsen selbst gedacht sein, da Kuperan aus der „Steinwand“ herauskommt 62.2, 73.3 und dorthin zurückflieht 69.4. Wie er zu dem Schlüssel gekommen ist wird uns nicht gesagt, wie denn überhaupt das Verhältnis des Riesen zum Drachen vollständig unklar bleibt. Kuperan ist ein großer Herr, ihm sind *das weyt gefilde, tausent Rysen vnderthan* 59.3, von denen doch nicht weiter die Rede ist; vermutlich erlangte er den Schlüssel, als er den Berg „*bezwang*“, in dem die Nyblingssöhne mit ihren Tausenden von Zwergen wohnten, die von da an auch dem Riesen untertan ihm zinsen mußten 153.

Über die Wohnung dieser Zwerge und ihren Schatz ist nun erst recht keine Klarheit aus dem Gedichte zu gewinnen. Auch sie wohnen im Erdinnern und es fällt sogleich auf, daß ihr Wohnsitz im Gegensatz zu dem *stayn* des Drachen stets als *berg* bezeichnet wird. Da die Zwerge in ihm wohnen, wird auch er *hol* genannt 119.3, 133.2, 155.2. In welchem Verhältnis aber steht dieser hohle Berg zu dem hohlen Felsen? Liegen sie dicht nebeneinander oder ragt der Felsen etwa auf ihm in die Höhe? So sollte man wohl glauben, da Seyfrid und Krimhild vor dem Anfluge des Drachen fliehen *in ein höl, die da was vnder dem Trachenstayne inn berg gieng* 128.6 und der Held mit dem Drachen *auff dem stayne vnd auff dem holen berg* kämpft 133.1. Daß sie eng verbunden gedacht sind, geht am deutlichsten aus der Angabe hervor, durch den wütenden Kampf Seyfrids mit dem Drachen auf dem Felsengipfel sei der Berg der Zwerge ins Schwanken geraten und drohte einzustürzen 134 f. Eugels Brüder fürchten des-

halb für ihren dort untergebrachten Schatz, lassen ihn aus dem Berge schaffen und — *in ein hölen da inn ein staynen wandt vnder den Trachenstayne* bringen (135) und dort soll er sicherer sein als im Berge! Daß dieser Unsinn nicht etwa auf Textverderbnis oder dgl. beruht, zeigt Str. 140: als Seyfrid mit Krimhild vor der Hitze des Drachens fliehend *vnden in berg* sich verbirgt, findet er dort *beseyts hynumbe* tretend den Schatz, und nach 164.7 hat er ihn *in dem stayne* liegen lassen. Man sieht, hier fehlt jede Anschauung und wir wundern uns nicht weiter, wenn auch unklar bleibt, ob das 139 ff. erwähnte Versteck mit der oben erwähnten Höhle und jenem Gang identisch ist oder nicht.

Erwähnt werden mag noch, daß auch das Verhältnis zwischen Eugel und seinen Brüdern nicht ganz klar ist. Man sieht nur, daß jener, der allein mit Namen genannt wird, eine überragende Rolle spielt, aber Könige waren, so wird uns 156.4 ausdrücklich versichert, die beiden anderen so gut wie er. Sehr seltsam ist die wiederholte Angabe (135 f., 168.5), Eugel habe von der Dislozierung des Schatzes nichts gewußt; warum hat er sich denn allein versteckt (136.3), als sie vorgenommen wurde, und warum haben die Brüder bei dem Zusammensein 155 f. ihm von dem wichtigen Vorgange nichts gesagt? Auch daß die Zwerge Seyfrid ohne weiteres mit dem Schatze abziehen lassen, ist merkwürdig.

Mit Eugel ist auch sonst nicht alles in Ordnung. Daß er Str. 89 die Nebelkappe über Seyfrid wirft, braucht uns nicht zu wundern; er hat ja den Jüngling vor Kuperans Haus geführt und mag wohl dem Kampfe zugesehen haben. Daß er aber 118 über das, was Seyfrid Krimhilden erzählt, erschrecken und sogleich versprechen kann, Nahrungsmittel zu bringen, ist auffallend genug; es war nichts gesagt, daß und wie er auf den Drachenstein gekommen ist und man sollte meinen, er (der 53.7 sich schon salvieren wollte) hätte sich, solange der Drache lebte, solches auch nicht getrauen dürfen. Nach dem Tode des Ungetüms scheint uns seine hilfreiche Anwesenheit Str. 151 eher begründet. Jene erste Anwesenheit war auch wohl das *heut frü* 160.4, wo Eugel

Seyfrids Schicksal auf dem Drachenstein in den Sternen las, die also wohl am Morgen noch am Himmel standen? Recht seltsam ist auch, daß Seyfrid aus Eugels Begrüßungsworten: *Nun saget, herre, was bringt euch in den Than?* 45.7 richtig herausgehört hat, daß Eugel ihn und seine Eltern kennt.

Diese lange Liste von Unklarheiten und Widersprüchen innerhalb des Gedichtes war zunächst darum aufzustellen nötig, weil diese Betrachtung allein uns den richtigen Maßstab für die Beurteilung der Einleitung an die Hand geben kann.

Es wird Zeit festzustellen, daß der Auszug, den ich oben gegeben und seither kritisch erörtert habe, das Gedicht nur von seiner sechzehnten Strophe an berücksichtigt hat. Voraus gehen fünfzehn Strophen folgenden Inhalts:

Im Niederlande herrschte der mächtige König Sigmund. Er hatte von seiner (ungenannten) Frau einen Sohn, der hieß Seyfrid. Der Knabe war stark und groß und so unbändig, daß seine Eltern viel Verdruß davon hatten; ihm selbst stand sein Sinn nur darauf, daß er in die Welt zöge. Des Königs Räte reden dem Vater zu, ihn ziehen zu lassen; er mag sich draußen umtun, so wird er schon zahm werden.

Der Knabe ging fort und kam in ein Dorf, das vor einem Walde lag; dort trat er bei einem Schmied als Knecht in Dienste. Es war aber kein Auskommen mit ihm. Alles Eisen schlug er entzwei und den Ambos in die Erde; ward er getadelt, so prügelte er Meister und Mitknechte.

Den unbequemen Gast los zu werden schickte ihn der Meister endlich nach Kohlen in den Wald zu einem Köhler, der hinter einer Linde wohnte. Bei der Linde aber hatte ein großer Drache sein Lager; der, hofft er, würde den Knaben abtun. Seyfrid jedoch erschlug den Drachen und wanderte weiter zum Köhler. Da kam er in eine Wildnis, wo eine Menge Drachen, Lindwürmer, Kröten und Ottern in einem Tale lagen. Er riß Bäume aus und warf sie auf die Ungetüme, daß keines davon konnte. Dann holte er Feuer beim Köhler und zündete die Bäume an. So mußte das ganze Gewürm verbrennen. Ihr schmelzendes Horn floß in einem Bache ab, darüber wunderte sich Seyfrid und tauchte

den Finger ein; wie der erkaltet war, wies er sich hörnern. Nun schmierte sich der Jüngling den ganzen Leib mit diesem Bach und ward so überall hörnern außer zwischen den Schultern. An eben dieser Stelle erlitt er später seinen Tod, wie ihr in anderen Gedichten hernach hören werdet.

Nun zog der Held an König Gybichs Hof und erwarb sich durch willige Dienste dessen Tochter als Weib, die hatte er acht Jahre. Nun hört was sich ereignete, ehe sie ihm zuteil ward, welche Wundertaten er vollbrachte, wie er den unsäglich reichen *Nyblinger hort* erwarb, den er in einer Felswand fand, wo der Zwerg Nybling ihn verschlossen hatte. Nach dessen Tode hüteten seine drei Söhne den Hort, um dessentwillen nachher jenes furchtbare Morden bei den Hunnen geschah, in dem alle Helden untergingen bis auf Dietrich von Bern und Meister Hildebrand.

Nun beginnt mit Str. 16 *Ein stat leyt bey dem Reyne, Dieselb ist Wurms genant* die oben ausgezogene und besprochene Geschichte.

Auch diese Erzählung der Str. 1—15 ist in sich nicht ganz ohne Anstoß. Der Knabe tut auf dem Wege zum Köhler jenen Drachen, der ihn nach des Meisters Berechnung verzehren sollte, so ganz nebenbei ab und stößt dann erst, ebenfalls noch ehe er zu dem Köhler gelangt, auf jenes Tal voll Otterngezüchts, das der Meister gar nicht in Rechnung gezogen hatte. Dessen Vernichtung wird umständlich beschrieben.

Bedenklicheren Anstoß aber gibt das Verhältnis dieser Einleitung zur Haupterzählung. Zwar daß Seyfrid in Str. 33 eingeführt wird, als sei von ihm noch nicht die Rede gewesen, will wenig besagen; wir wissen, daß wiederholte Einführung auch sonst in Gedichten von heute unbezweifelter Einheitlichkeit vorkommt. Weniger aber will, was 47 von Seyfrids Jugend erzählt, zu dieser Einleitung passen. Allerdings fanden wir unseren Dichter mehrfach so unsäglich ungeschickt und ungenau, daß er am Ende auch die in Str. 3f. erzählte Ausfahrt Seyfrids und seinen Dienst bei einem Schmied im Dorf vor dem Walde mit den Worten *er ward*

vil ferr versendet inn eynen finstern than, darinn zoch jn ein meyster biß er ward zů eym man 47.4 hätte bezeichnen können. Aber diese Annahme verliert ihre Berechtigung; denn daß Seyfrid Vater und Mutter nicht gekannt haben soll 47.3, ist mit Str. 2 f. nicht zu vereinigen.

Nicht anders verhält es sich mit den Str. 12—15. Die Art, wie Seyfrid in der ausführlichen Erzählung des zweiten Teils (so will ich Str. 16 ff. im folgenden nennen) Krimhild auf dem Drachenstein erwirbt, kann unmöglich mit Str. 12 als ein „Abdienen" bezeichnet werden. Was in Str. 13 ff. von der Erwerbung des Hortes gesagt wird, ließe sich ja am Ende zur Not als eine wiederum höchst ungeschickte Inhaltsangabe der folgenden ausführlichen Erzählung von der Schatzerwerbung im Berge verstehen.* Es ist aber doch sehr merkwürdig, daß diese Angabe hier in einer Weise gemacht wird, als hätte der Held den Schatz schon vor dem Abenteuer auf dem Drachenstein erworben. Das Rätsel dieser Widersprüche löst sich uns in der z. T. auch schon von anderen, bes. Boer, ausgesprochenen Beobachtung, daß die mit der Erzählung von Teil II schwer oder gar nicht zu vereinigenden Angaben von Teil I mit einer anderen Fassung der Sigfridsage, derjenigen nämlich des Nibelungenliedes, in Übereinstimmung stehen. Es werden uns diese literarischen Beziehungen unseres Liedes weiter unten noch ausführlicher zu beschäftigen haben. Ich darf aber als Ergebnis unserer ferneren Untersuchung hier schon vorausnehmen, daß offenbar unter dem Einflusse der abweichenden Erzählung des Nibelungenliedes der Verfasser des überlieferten Seifridsliedes eine

* Str. 38 kann nicht als Beweis angeführt werden, daß unser Dichter sich vorgestellt habe, Seyfrid habe den Hort schon vor der Erwerbung Krimhilds gewonnen. Die Tötung des Wurms zeigt doch, daß eben jene Geschichte vorschwebte, die Teil II erzählt, nicht etwa eine Schatzerwerbung wie das Nibelungenlied sie berichtet. M. E. kann die Str. nur als eine freilich wieder maßlos ungeschickt formulierte (vielleicht auch aus dem alten Liede übernommene und mißverstandene) Vorausdeutung verstanden werden. Seyfrid, ist die Meinung, war von jeher sehr tapfer; darum dienten ihm auch (später) 5000 Zwerge, nachdem er sie (durch den Kampf auf dem Drachenstein) von dem Drachen befreit hatte.

ältere Vorlage abänderte und um jene zu seiner eigenen Erzählung so wenig passenden Andeutungen erweiterte. Daß er damit in Widersprüche mit sich selbst geriet, hat diesen, wie wir so reichlich festzustellen Gelegenheit hatten, nur zu konfusen Kopf offenbar nicht weiter gestört.

Seit Golther (Einleitung z. Hürn. Seyfr. S. XIX f., so schon teilweise Steinmeyer AfdA. 6.235) ist ja nun freilich die Auffassung fast allgemein angenommen, Str. 1—16 des Seifridsliedes seien ursprünglich ein selbständiges Lied von Sigfrids Jugend, Drachenkampf und Erwerbung des Hortes gewesen, das dem ursprünglich gleichfalls selbständig gewesenen Liede von der Erlösung Krimhilds = Str. 16—179 erst nachträglich vorgesetzt wäre. Ich kann diese Auffassung nicht für berechtigt halten. Die Widersprüche zwischen den beiden Teilen des Seifridsliedes werden sich uns in der oben angedeuteten Weise befriedigend erklären; zugleich wird sich aus jener Untersuchung ergeben, daß der Einfluß des Nibelungenliedes nicht bloß in Teil I, sondern ebenso in Teil II wirksam ist. Vor allem aber widerspricht jener Auffassung Golthers die gesamte Überlieferung auf das bestimmteste. Ein Lied mit der von Golther behaupteten Abgrenzung des Stoffes gibt es nicht und hat es wohl nie gegeben. Vielmehr erweist eine ganze Reihe von Zeugnissen, daß eben die Verbindung von Sigfrids Jugend, Aufenthalt beim Schmied und Drachenkampf mit der Erlösung der Jungfrau auf dem Felsen wie Teil 1 und 2 des Seifridsliedes sie bieten, längst vor diesem Liede vorhanden waren; ja unsere weitere Untersuchung des Stoffes wird lehren, daß eben diese Stücke von je und je zusammen gehörten. So wenig aber, wie wir Str. 1—16 vom übrigen trennen dürfen, haben wir ein Recht, mit Golther die Str. 38, 134—144, 154—157, 164—168*, 170, 177—179, als spätere Interpolationen auszuscheiden; denn dies Gewaltmittel beseitigt doch, wie die obige Untersuchung gelehrt hat, noch lange nicht alle vorhandenen Unklarheiten und Wider-

* 167 bei Golther S. XX ist wohl Druckfehler für 168. Daß gegen diese Athetesen Golthers auch sonst lebhafte Bedenken im Einzelnen bestehen, will ich hier nicht weiter ausführen.

sprüche. Und damit befindet unsere stoffliche Untersuchung der inneren Form des Liedes sich in bestem Einklange mit den Beobachtungen über seine äußere Form: Chr. A. Meyer hat ZfdPh. 35.47 f., 204 f. gegen Golther ausführlich nachgewiesen, daß unser Gedicht metrisch und sprachlich vollkommen einheitlichen Charakter trägt.

Durch die vorstehende Untersuchung zusammen mit dem, was bisher für die Kritik dieses Denkmals beigebracht wurde, sind die literargeschichtlichen Vorfragen soweit geklärt, daß wir zu einer sagengeschichtlichen Betrachtung des Liedes vorschreiten dürfen. Ich nehme mir dabei aus praktischen Gründen, im Interesse einer leichteren Darstellung dessen, was ich zur Geschichte der Sage über die bisherige Forschung hinaus vorzutragen habe, die Freiheit, dies Lied zunächst einmal so zu betrachten, als sei es die einzige Überlieferung, die wir von der Sigfridsage überhaupt besitzen. Ich werfe demnach sogleich die Frage nach dem Ursprung des Stoffes auf, den es behandelt.

Da kann nun für jeden, der den ersten Teil dieser Studien gelesen hat, wohl kaum ein Zweifel bestehen, daß dies Seifridslied im wesentlichen nichts anderes ist als eine Bearbeitung des Bärensohnmärchens, die aus dem Märchen eine Heldensage gemacht hat.* Es hält nicht schwer, das im einzelnen darzulegen; alle Verweise in den folgenden Aus-

* Die Beziehungen der Sage zu diesem Märchen sind wohl zuerst von den Brüdern Grimm bemerkt und in den Anmerkungen ihrer KHM. angedeutet worden; weitere Ausführung und Ergänzungen gab A. Raßmann, Die dtsch. Hs. 1.360 ff., durchaus in der Meinung, daß die Märchen Nachklänge der Heldensage seien. Edzardi blieb es versagt, eine mehrfach von ihm angekündigte Untersuchung der „Sigfridmärchen“ vorzulegen. Neuerdings ist Sigfrid von verschiedenen Seiten als Märchenheld proklamiert worden (nachdrücklich und einsichtig von G. Siefert, Beil. z. Allg. Zeitg. 1905, Nr. 32/33); man beschränkte sich aber auf allgemeine Verweise und wahllose Hindeutung auf die verschiedensten Typen, in denen ein Zug diesem oder jenem Zuge der Sage zu entsprechen schien. Daß die Handlung des Seifridsliedes aus dem Bärensohntypus stammt, ist jüngst von Brockstedt, Flooventstudien S. 118 richtig ausgesprochen worden.

führungen beziehen sich auf die ausführliche Analyse des Märchens im ersten Bande dieser Studien.

Das Gedicht beginnt mit der Jugendgeschichte des Helden, d. h. also sein Eingang folgt derjenigen von den drei Einleitungen des Bärensohntypus, die ich mit A bezeichnet habe. Daß der Held ein Königssohn ist, gehört zur Umwelt der Heldensage; dorthin fallen auch die Namen Niderland, Seyfrid, Sigmund und weiterhin Siglinge: ich lasse diese Momente hier und später einstweilen beiseite.

Daß Seyfrid als Knabe schon *starck vnd groß*, aber auch *mûtwillig* ist und *keynem menschen wolt sein vnderthon,* so daß *seyn vatter und mûter der ding gar seer verdroß,* stimmt zum Märchen: der Bärensohn zeigt ebenso frühzeitig ungewöhnliches Wachstum und übermenschliche Stärke S. 29 ff. und wird durch ausgelassene Streiche seinen Eltern und Erziehern derart beschwerlich, daß sie ihn fortschicken S. 34 ff., damit er anderswo Dienste nehme. Das Gleiche wird vom starken Hans erzählt, dessen Märchen, wie S. 44 ff. gezeigt ist, sich mit dem ersten Teile des Bärensohnmärchens allenthalben berührt und vermischt.

Seyfrid nimmt denn auch Dienste gleich Bärensohn und Starkhans und zwar wie die Märchenhelden S. 34, 39 ff., 52 ff. bei einem Schmiede. Auch hier macht seine ungebändigte Kraft ihn lästig, da er das Eisen zerschlägt und den Ambos in die Erde haut wie im Märchen S. 39 und er prügelt Meister und Gesellen wie Bärensohn die Spielkameraden, den Lehrer und die Mitschüler S. 34.

Der Meister sinnt deshalb *wie er seyn ledig wür*: in Sage und Märchen S. 36 f., 58 ff. Er schickt Seyfrid in den Wald unter dem Vorwand, daß er beim Köhler Kohlen hole, in Wahrheit damit ein dort hausender Drache ihn töte. Genau so handelt der Dienstherr des Märchens: er schickt den gefährlichen Knecht mit dem Befehl zu Walde, daß er dort Holz hole, ein verlaufenes Tier suche u. dgl., in Wirklichkeit, damit dort hausende wilde Tiere ihn töteten S. 36 ff., 58 ff. Diese Tiere werden im Märchen als Bären, Wölfe, Löwen u. ä. bezeichnet, selten erscheinen wie in unserem Liede

Drachen: S. 37, Var. 194 avarisch, S. 60, Var. 20, 45 deutsch. Hans tötet die wilden Tiere wie Seyfrid den Drachen oder bändigt sie in einer drollig bänglichen Weise; wir werden auch dieser zweiten Formulierung in einer anderen Sigfridsage begegnen.

Die Lindtwürm, Attern usw., deren ursprüngliche Identität mit dem Drachen unter der Linde wir schon oben S. 14 dargetan haben. tötet Seyfrid, indem er ausgerissene Bäume auf sie wirft. Daß Bärensohn und Starkhans Bäume ausreißen, berichten zahlreiche Varianten S. 22, 29, 31, 35, 50, 55 und mehrfach vertreiben die Märchenhelden gerade auch mit den ausgerissenen Bäumen die wilden Tiere im Walde, von denen sie nach der Absicht des Dienstherrn getötet werden sollten S. 37 (Var. 41, 46), 59 f.

Von einem Umschränken des Drachen mit Baumstämmen und nachherigem Verbrennen, wie unser Lied es erzählt, weiß das Märchen nichts. Hier hat sichtlich ein fremder Zusammenhang eingewirkt. Jene verbreitete Volkssage vom Kampfe gegen einen landschädigenden Drachen, die ich in Bd. 1 S. 294 ff. ausführlich behandelt habe, erzählt mehrfach (S. 302 f.), der Drache sei derart getötet worden, daß man ihn mit Baumstämmen umschichtete und diese anzündete. Ich erwähnte dort schon, daß dies Motiv — Verbrennen des Lindwurms — stehendes Motiv ist in der gleichfalls sehr verbreiteten Geschichte vom Schlangenbeschwörer, der eine ganze Schar von Schlangen oder Würmern ins Feuer treibt, und leicht kann einer Erinnerung an diese Geschichte die störende Vielheit der Attern usw. in unserem Liede ihr Dasein danken. Die Vermutung aber, daß die obenerwähnte volkstümliche Drachensage auf unser Lied eingewirkt habe, darf sich um so eher hervorwagen, als auch seine Erzählung vom geschmolzenen Horn des Drachen in der Überlieferung jener Sage begegnet: als die Gurschdorfer ihren Drachen verbrannten, floß soviel Fett weg, daß man darin waten mußte wie in einem Sumpfe: Peter, Volkstümliches aus Österreichisch Schlesien 2, 37 = Kühnau, Schles. Sagen 2, 391.

Die Erzählung des Liedes von der Art wie Seyfrid mit

dem geschmolzenen Horne des Drachen sich unverwundbar macht bis auf eine Stelle zwischen den Schultern, hat im Märchen nichts Entsprechendes. Sehr nahe stehen ihr allerdings die Berichte zweier deutscher Märchen S. 60; aber bei einem von ihnen ist Beeinflussung durch das Seifridslied sicher, bei dem anderen — der Märchenheld, vom Schmiede nach Kohlen geschickt, trifft und tötet eine Schlange, reibt sich mit ihrer Haut ein und wird dadurch so stark, daß nichts ihn töten könnte, nicht einmal eine Kanone — wahrscheinlich; vgl. den Anhang.

Aber das Motiv der Unverwundbarkeit des Helden an sich ist dem Märchen vom starken Hans völlig geläufig und in zahlreichen Varianten belegt S. 60 ff.: nicht Axt, noch Kugeln, noch heißes Wasser können ihm beikommen. Gewiß war die Meinung des Märchens, dieser große Lümmel habe eben eine so harte Haut* besessen, daß nichts ihn schädigen konnte: la pelle di Giovanni era troppo dura, sagt eine mantuanische Fassung und in einer deutschen Variante bricht die Spitze eines Schwertes ab in seiner starken Haut, darin es stecken blieb S. 63. Auch Bärensohn erscheint in zwei Varianten für Kugeln unverletzbar S. 36.** Es ist begreiflich, daß an solche Angaben sich Spekulationen knüpften, woher diese Unverwundbarkeit stamme. Der ursprünglichen Erzählung schien sie sichtlich in der ungewöhnlichen Leibeskonstruktion des riesenhaften Starken begründet. Andere Erzähler aber verlangten nach einer besonderen Motivierung, wozu ja Vorbilder genug bereit lagen. Ein Schweizer Märchen S. 63 sagt z. B., sie sei durch eine Salbe erzeugt worden, die ein Riese dem Helden gegeben (ein Riese beiläufig, der dort

* Es ist eine weitverbreitete Sage, daß die Menschheit ursprünglich eine Hornhaut besessen habe, davon die Nägel der letzte Rest seien, vgl. Dähnhardt, Natursagen 1,226 f.

** Eine bedeutende Rolle spielt die Unverwundbarkeit des Helden in einer im ersten Bande nicht verwerteten, mit Bärensohnmotiven (Held haarig geboren, lebt mit der Mutter in einer Waldhöhle u. a.) durchsetzten Starkhansvariante bei H. v. Wlislocki, Märchen und Sagen der transsilvan. Zigeuner S. 58 Nr. 22. Dieser „starke Königssohn“ wird mit Messern gestochen und mit Kugeln beschossen, ohne verwundet zu werden.

wie öfter die Stelle der wilden Tiere einnimmt, die der Held im Walde tötet vgl. S. 59); unser Lied und wie sich später ergeben wird, die Sage schon vor ihm hat — ob etwa schon nach Anleitung einer Märchenvariante oder mit selbständiger Kombination ist unentscheidbar — die vom Märchen gegebene Unverwundbarkeit vom Drachen abgeleitet: unser Lied nach der Auffassung, daß Horn Horn gebe, andere Sagen, wie sich zeigen wird, in anderer Weise. Eigentümlich ist der Sage weiter noch, daß eine verwundbare Stelle bleibt; von der Herkunft dieses Motivs kann erst später die Rede sein.

Mit Str. 12 gleiten wir an den Wormser Hof hinüber. Wir lassen die Andeutungen von Str. 12—15 einstweilen beiseite. In der Erzählung, die mit Str. 16 einsetzt, erkennen wir sofort die C-Einleitung des Bärensohnmärchens. Einem Könige wird durch ein dämonisches Wesen seine Tochter entführt, sagt das Lied: drei Töchter, sagt das Märchen. Daß die Entführung gerade zu Mittag stattfand wie im Liede 17.4, wird vereinzelt auch im Märchen betont S. 110, A. 1; vom Fenster weg wird die Prinzessin geraubt wie im Märchen gelegentlich von der Schloßterrasse. Der Entführer erscheint im Märchen verschieden definiert; ein Drache wie im Liede ist es in sechs Varianten meiner Sammlung S. 110 und er trägt S. 121, Var. 155 die Königstochter wie im Liede durch die Wolken auf einen Fels. Weit geläufiger ist dem Märchen ja Bewahrung der Entführten in einer unterirdischen Welt. Aber ich mußte S. 120 f., 223, 225, 241 eine Reihe von Varianten anführen, welche die Prinzessinnen wie unser Lied auf der Spitze eines schwer ersteiglichen Felsens oder Berges (oder gar in einem Schlosse in der Luft) bewahren lassen.* Daß sie dort schon mehrere Jahre in der Gefangenschaft ihres Bedrängers geschmachtet haben, ehe die Erlösung nahte, wird auch im Märchen gelegentlich ziffernmäßig ausgeführt (z. B. S. 110, A. 2).

* Es ist dabei zu beachten, daß auch das Reich unseres Drachen ein teilweise unterirdisches ist, da er nicht nur auf, sondern auch im Berge haust und den Schatz bewahrt. Im Märchen befindet sich mit ähnlicher Mischung der Eingang zum unterirdischen Reiche öfter auf der Spitze eines Berges, S. 116.

Die verwirrte Erzählung des Liedes von dem Zustande der Verwünschung, in dem der Drache sich befindet und seinem zeitweisen Menschentum kennt das Märchen nicht. Sie ist aber ein märchenhafter Gemeinplatz: hier hat offensichtlich der in verschiedenen Ausprägungen (KHM. Nr. 1, 88, 107, 127, 144) unendlich verbreitete Typus vom Tierbräutigam eingewirkt. Dort wird bei wechselndem Detail doch in den Grundzügen übereinstimmend erzählt, wie ein auf eine gewisse Zeit oder auf gewisse Zeiten in Tiergestalt verwandelter Mensch eine Jungfrau auf irgendwelche gewaltsame Art zu sich nimmt, die ihn durch treues Ausharren erlöst und in ihm endlich den schönsten Königssohn heiratet. Es ist bekannt, daß in einer hierher gehörigen Märchengruppe der Bräutigam regelmäßig in Igel- oder in Schlangengestalt zu erscheinen pflegt und in einer Fassung wie etwa Zingerle, Kinder- und Hausmärchen aus Süddeutschland S. 311 sie bietet, ist er geradezu ein Drache wie in unserem Liede und wird wieder Mensch, nachdem die Jungfrau, die er auch hier ihrem Vater gewaltsam entführt hat, sieben Jahre bei ihm ausgehalten. Und wenn Krimhild in unserem Liede Str. 23 ff. den Drachen bittet, doch wieder einmal Vater und Mutter besuchen zu dürfen und zurückzukehren gelobt, der Drache aber die Bitte abschlägt, so liegt hier sichtlich nur das freilich blind gewordene Motiv aus der Gruppe KHM. 88 zugrunde, wo die Jungfrau vom Tierbräutigam auf ihre Bitte wirklich zu einem Besuche bei den Eltern entlassen wird, nachdem sie gelobt hat zu einer bestimmten Zeit zurück zu sein.

Der Einfluß des Typus vom Tierbräutigam auf unsere Sage, die sonst dem Bärensohntypus folgt, war um so leichter möglich, als ja auch in diesem Märchen die dämonischen, oft tiergestaltigen Bedränger überall — ausgesprochen oder nicht — als Freier der gefangenen Jungfrauen auftreten. Sie legen ihnen auch wie der Drache des Liedes den Kopf in den Schoß S. 145, 146 f.; auch ihr gewaltiges Schnarchen wird öfter als das eine Mal erwähnt, in dem ich es S. 125, Var. 17 angeführt habe.

Befreier der Jungfrau wird der Königssohn Seyfrid, der

jagend zufällig auf die Spur des Drachen gerät. Im Märchen hat der Befreier regelmäßig zwei Genossen (allein zieht der Witwensohn in Var. 116), die im Liede wenigstens an dieser Stelle fehlen. Er kommt oft aus niederer Sphäre, ist aber auch im Märchen häufig ein Königssohn S. 112. Zu der Stärke des Helden, die Str. 33 hervorhebt, vgl. oben S. 18. Spöttlich wie Seyfrid mit den Löwen verfährt auch Bärensohn und Starkhans mit den wilden Tieren im Walde, die auch im Märchen öfter (S. 37 Var. 202, S. 58 Var. 11, S. 59 Var. 47) als Löwen definiert werden. Am nächsten möchten unserem Liede die Var. 165 und 90 S. 29 sich vergleichen, nach denen Bärensohn als Knabe schon jagend Hirsche und Rehe fängt und lebendig nach Hause bringt oder auf die höchsten Bäume klettert und Hasen, Füchse, Wölfe mit der Hand fängt.

Daß der Drachenstein im Walde von Seyfrid auf der Jagd gefunden wird, möchte man vielleicht durch das Milieu der Sage gegeben glauben. Wir haben aber oben S. 9 festgestellt, daß die Verfolgung der Spur des Flugdrachen durch den jagenden Hund unsinnig ist. Vielleicht schwebte bei dieser Formulierung eine besser begründete Spurverfolgung aus einer anderen Stelle des Märchens vor: die Verfolgung der Spur des im Waldhause mißhandelten Zwerges führt den Märchenhelden zum Eingange des dämonischen Reichs. Diese Vermutung darf hier wohl um so mehr einige Wahrscheinlichkeit in Anspruch nehmen, als die anschließende Begegnung Seyfrids mit dem Zwerge Eugel sichtlich die Waldhausszene des Märchens widerspiegelt.*

Nachdem er vier Tage ohne Essen, Trinken und Ruhe gewandert, trifft Seyfrid im finstern Walde verirrt den Drachenstein und möchte eben schon schaudernd davoneilen, als der Zwerg Eugel einhergesprengt kommt. Im tiefen Walde verirrt — nachdem sie, wie es in einer Fassung S. 75 heißt,

* Hier spielt ja auch das Jagen wiederholt eine Rolle; ja es wird der Eingang zum dämonischen Reiche vereinzelt, ohne daß vom Waldhause überhaupt die Rede wäre, von den Königssöhnen wie im Liede gelegentlich einer Jagd gefunden, S. 95, Var. 56, 109.

das Land des Hungers und Durstes durchwandert — treffen die Genossen des Märchens das Waldhaus, in dem ihnen der Erdmann erscheint S. 74 ff. Dem Erdmann-Zwerg S. 78, 221 entspricht der Zwerg Eugel, der einhergeritten kommt, wie der Erdmann mehrfach reitet S. 79, 221; seine herrlichen Kleider, die Krone auf dem Haupte übersetzen die seltsamen Kleider und sonderbaren Attribute des Erdmanns im Märchen in die typische Zwergerscheinung der Volksepik. Mit dem Waldhaus* — das übrigens auch in einigen Märchenvarianten fehlt, so daß dort wie im Liede der Erdmann im Freien getroffen wird S. 94 — hat das Lied auch den Kampf mit dem Erdmann in seinem reichen Detail verloren, aber noch festgehalten, daß der Held den Zwerg *beym hare* — der Holzschneider verstand vielleicht mit Recht: bei seinem langen Barte — packt und an die Wand schlägt, wie Bärensohn den Erdmann bei seinem Barte packt und einklemmt oder auch dort gelegentlich nur an die Wand wirft S. 85. Um geschont zu werden, muß Eugel raten, wie der Held die Jungfrau befreien könne, wie der Erdmann solange mißhandelt wird, bis er das Geheimnis der geraubten Prinzessinnen, bez. den Ort ihrer Gefangenschaft verrät S. 87.

Weniger offensichtlich ist die Anknüpfung im Märchen für die Angabe des Liedes, Eugel habe Seyfrid seine Abstammung genannt, die dieser bis dahin nicht kannte. Man darf sich aber erinnern, daß der Erdmann weiß, wer ihn dereinst besiegen werde und diesen Namen dem Jüngling entgegen hält S. 87. Andere Sigfridsagen haben aber einen ähnlichen Zug an anderer Stelle und so wird später noch von diesem Motiv die Rede sein.

Von da an treten wir mit der Sage in das Mittelstück des Märchens ein. Der Held dringt in das Reich des Dämons. Neben dem Drachen erscheint im Liede ein Riese als Wächter: ein gleiches ist im Märchen häufig der Fall S. 144. Der Kampf mit dem Riesen hat im Märchen, wo neben ihm noch ein Drache als Hüter der Jungfrauen erscheint, gewöhnlich

* Ist Kuperans „haus“ noch eine Erinnerung daran?

statt, nachdem Bärensohn die erste oder erste und zweite Jungfrau begegnet hat; hier, wo nur eine Prinzessin vorhanden ist, spielt er sich teilweise vor Betreten des dämonischen Reiches ab, in seiner letzten Phase aber doch gleichfalls erst nach der Begegnung mit Krimhild. Seine Einzelheiten zeigen den typischen Verlauf der Riesenkämpfe in den mittelalterlichen Volks- und Artusepen. Daß Eugel sich beim Kampfe hilfreich erweist, trifft mit der Darstellung sehr vieler Märchenvarianten zusammen, in denen der vom Bärensohn geschonte Erdmann dem Helden in seinen Kämpfen gegen die dämonischen Bedränger der Jungfrauen mit Rat und Tat zur Seite steht S. 136 ff., 144; in Var. 23 setzt er dem Bärensohn im Kampfe mit dem Drachen seinen schwarzen Hut auf den Kopf S. 149 wie Eugel mit seiner Nebelkappe zu Hilfe kommt.

Der Riese, der den Schlüssel hat zur Türe, hinter der die Prinzessin gefangen sitzt, der auf dem Wege dorthin dem mißtrauischen Helden vorangehen muß und diesen wieder zu betrügen sucht, erinnert auffallend an die vollkommen analoge Erzählung einer bretonischen Variante S. 137; vgl. auch die deutsche Fassung 205 S. 222. Daß der Zugang zur Prinzessin durch eine (eiserne) Türe gesperrt ist, wissen sehr zahlreiche Varianten S. 117, 125. Für den Thamm, über den man zur Türe geht, dürfte man sich vielleicht auf die Angabe mehrerer Fassungen beziehen, die das dämonische Schloß mit einem Wasser umgeben, das auf einer Brücke überschritten wird S. 126.

Im dem hier oberirdischen Reiche des Dämons (s. oben S. 21) trifft S. zuerst die Jungfrau wie im Märchen 122 ff., weinend wie dort S. 124, in Abwesenheit ihres Bedrängers wie dort S. 144, 147. Sie begrüßt ihn gleich bei seinem Namen wie die Prinzessin so oft den Bärensohn S. 170; es wird das damit begründet, daß die beiden schon von früher her sich kannten wie gleichfalls einige Märchenvarianten den ursprünglich offenbar anders gearteten Zusammenhang motivieren. Die Jungfrau verlobt sich dem Helden hier wie im Märchen S. 171.

Dem Helden wird nun ein Schwert gezeigt, mit dem er den Drachen bekämpfen soll; das ist dort im Steine — unklar wo, oben S. 10 — aufbewahrt und nur mit ihm kann der Drache getötet werden: alles wie im Märchen S. 153 ff., 155. Wenn Eugel den Helden vor dem Kampfe noch speist und tränkt, so denken wir an den Krafttrunk des Märchens S. 155 ff. Krimhild bringt Seyfrid beim Nahen des Drachen in ein Versteck, daraus er zum Kampfe hervorbricht ganz wie im Märchen S. 158.

Das Nahen des Drachen kündigt durch Flammen und furchtbaren Lärm sich an, Feuerspeien bringt den Kämpfer in Bedrängnis: alles wie im Märchen S. 147. Getötet wird der Drache im Märchen seltener durch Zerhauen als durch Abschlagen der Köpfe; wenn Seyfrid die Leiche vom Felsen hinabstürzt, so wirft auch in Var. 155, wo das dämonische Reich ebenfalls in der Höhe, in einem Luftschloß, sich befindet, der Held den getöteten Drachen auf die Erde hinab. Für die begleitenden sechzig Drachen, die auch im Liede so völlig unklar bleiben, oben S. 9, hat das Märchen keine Entsprechung. Zur Ohnmacht des Siegers, dem die Jungfrau aufhelfen muß, bieten viele Varianten Parallelen S. 146, 149. Im Liede werden schließlich beide ohnmächtig und beklagen einander nach Pyramus-Thisbeart (vgl. auch den Friedrich von Schwaben V. 4632 ff.); da spielt denn abermals Eugel mit seiner *wurz* die Rolle des hilfreichen Erdmanns aus dem Märchen.

Er weist auch den Helden aus dem Stein wie Erdmann den Bärensohn nach vielen Fassungen S. 183 ff. Für die Prophezeiung, die er dem Helden gibt, bietet das Märchen dagegen keinen Anhalt.

Seyfrid findet im Berge einen großen Schatz. Er vermutet, daß der Riese oder der Drache ihn gesammelt hätten und nimmt ihn mit fort. Das stimmt genau zum Märchen: Bärensohn findet im unterirdischen Reiche einen großen Schatz, den der oder die Wächter der Jungfrauen besessen, und nimmt ihn mit S. 174 ff. Im Liede aber erklärt der Dichter, Seyfrids Vermutung, der Schatz sei Eigentum des Riesen oder Drachen gewesen, für unrichtig und hat andere

Vorbesitzer und eine Vorgeschichte des Schatzes bereit, die das Märchen nicht kennt, die aber im Nibelungenliede ebenso wie das Versenken des Schatzes in den Rhein sich wiederfinden; sie werden uns erst weiter unten beschäftigen. Wenn Seyfrid, nachdem er den Stein schon verlassen, noch einmal umkehrt den vergessenen Schatz zu holen, so schicken auch Varianten des Märchens den Bärensohn noch einmal ins dämonische Reich zurück, dort vergessene Kostbarkeiten nachzuholen S. 174 und die Ormsage hat den Zug ebenfalls aus dem Märchen übernommen S. 360.

Krimhild kehrt vom Drachenstein an den Hof ihres Vaters zurück und heiratet dort ihren Erlöser. In diesen Zügen deckt sich die Sage noch einmal mit den identischen Grundzügen des dritten Hauptteils des Märchens: die erlösten Jungfrauen kehren an den Hof ihres Vaters zurück und die jüngste heiratet dort den Erlöser. Aber die Übereinstimmung in den Einzelheiten hört hier auf. Denn der Sage fehlt hier alles Detail des Märchens, wie es mit dem Zurückbleiben des Helden im dämonischen Reiche durch den Verrat der Genossen und seinem heimlichen Erscheinen am väterlichen Hofe der Erlösten gegeben ist, während dem Märchen anderseits die Erzählung der Sage vom Tode des Helden mangelt; daß auch in ihm der Held von seinen Schwägern — d. h. hier aber den Gatten der Schwestern seiner Braut — Nachstellungen zu erleiden hat, ist eben doch nur entfernt vergleichbar. In diese unsicheren Beziehungen kann erst die Untersuchung weiterer Sigfridsagen einiges Licht bringen. Ehe wir dazu vorschreiten, gilt es aber erst noch einigen literargeschichtlichen Fragen nachzugehen, die aus unserem Liede heraus an den Historiker der Sage sich richten.

Nachdem unsere stoffgeschichtliche Untersuchung ergeben hat, daß die Grundzüge der Erzählung des Seifridsliedes sich aus dem Märchen vom Bärensohn ableiten, ist sagengeschichtlich nun die Frage von höchstem Interesse, aus welchen Quellen denn dies späte Lied seine Sagenkenntnis geschöpft habe.

Der Dichter selbst beruft sich auf eine Quelle seiner

Erzählung nur zweimal für unbedeutende Momente und mit abgeschliffenen, nichtssagenden Formeln: bei Eugels kostbarer Ausrüstung mit einem *als jch das höret sagen* 43.4 und bei der Angabe, daß Krimhild bei Seyfrids Anblick in Tränen ausbrach, mit einem *als wir noch hören jehen* 101.6. Er weiß aber, daß außer seinem *lied* 1.8 oder *dicht* 179.8 noch andere Gedichte gewisse Teile der Sage behandeln: Seyfrids Tod, der an derselben Stelle erfolgte, wo der Held hörnern geworden war, *als jr inn andern dichten hernach werdt hören wol* 11.5, den Untergang so vieler Helden im Heunenlande (*als jr noch hörend sagen* 15.4), sowie die eingehende Erzählung der Ereignisse während Seyfrids achtjähriger Ehe, insonderheit seines Todes; wer davon *weyter hören wöll, so wil jch jn hie weysen, wo er das finden söl: der leß Seyfrides hochzeit, so wirt er des bericht wie es die acht jar gienge* 179.2* Diese drei Hinweise zielen offenbar sämtlich auf das Nibelungenlied, dessen erster Teil, wie die Piaristenhandschrift lehrt, als Seyfrides Hochzeit bezeichnet werden konnte. Für die Quelle unseres Liedes aber lehren sie nichts, denn es ist klar und die obige Untersuchung hat das im einzelnen gezeigt, daß seine Erzählung nicht etwa aus den Andeutungen des Nibelungenliedes entwickelt sein kann.

Es ist aber auch vollkommen sicher, daß nicht erst der Dichter dieses um 1500 entstandenen Seifridsliedes das Märchen auf den Helden übertrug, sondern es muß ein älteres Sigfridslied gleichen Inhalts, ja sogar recht ähnlicher Form wie das überlieferte „jüngere Seifridslied“ (wie ich es fortan nennen will) gegeben haben und wenn Ch. A. Mayer, dessen formaler Kritik ich oben beigefallen bin, unser Gedicht als

* Man beachte, wie hier auch der Lesende als „Hörer“ gedacht wird. Der Dichter denkt auch sein Publikum sich durchaus als Hörer (*Nun hört was da ergieng* 12.6, *nun mögt ir hören gerne wie* . . . 13.1, 40.3, 45.3, *als ir hernach werdt hören* 135.5, *nun müß wirs wider anfahen, so jrs auß hören wölt* 138.7) und steht mit ihm in lebhafter Berührung (*das thůn ich euch bekandt* 15.6, *das glaubet mir fürwar* 20.4, *das glaubet hie fürwar* 72.8). Führe ich noch die eine Rückverweisung (*als jch sag* 17.2) und 40.8 *Wer sol von wunder sagen, wie* an, so sind damit zugleich alle Stellen zusammengebracht, an denen der Dichter persönlich heraustritt.

eine Originaldichtung bezeichnet, so kann ich das stofflich nicht nur, sondern auch formal nur in sehr beschränktem Grade gelten lassen.

Den Beweis liefert zunächst das bekannte Aventiurenverzeichnis der Darmstädter Nibelungenhandschrift,* deren Text verloren ist, aber im wesentlichen gewiß mit dem überlieferten Texte des Nibelungenliedes identisch war. Der Schreiber dieser Handschrift aus dem Anfange des 15. Jahrhunderts, wahrscheinlicher schon seine Vorlage** sprang mit diesem Texte aber freier um als andere ältere Handschriften des Liedes, indem der Eingang durch zwei umfangreiche Interpolationen erweitert wurde. In Aventiure 2 schob sich*** eine Erzählung, *wie siferit wusch*† *zu stride und wie er hurnyn wart vnd der nebůlunge hurt gewan E er ritter wart* in den gemeinen Text und in Avent. 6, da die Helden eben nach

* E. Bernhöft hat neuerdings (Das Lied vom hörnernen Sigfrid, Rostocker Diss. 1910, S. 32 ff.) das Verhältnis der Interpolationen der Darmstädter Hs. zu ihrer Quelle genauer zu bestimmen gesucht. Allein diese Ausführungen entbehren m. E. teils eines wirklichen Anhalts, teils scheinen sie mir (Verhältnis von Kriemhild und Brünhild) unrichtig. Ähnliches gilt m. E. auch von ihren weiteren Ausführungen über die Vorgeschichte des Seifridsliedes; ich stelle ihnen im folgenden meine Auffassung ohne weitere Polemik gegenüber.

** Ich schließe das aus den zahlreichen Fehlern des Verzeichnisses.

*** Bartsch Nibelungenlied 1, XXV sagt, die 2. Avent. sei durch die Interpolation ersetzt worden. Das war wohl nicht der Fall, denn die Bemerkung *e er ritter wart* weist doch darauf hin, daß auch diese Hs. Sivrids Schwertleite erzählte. Das muß in Betracht gezogen werden, wenn man den Umfang dieses Einschubs berechnet, der auch so noch als umfangreicher sich ausweist, als der Eingang des jüngeren Seifridsliedes, aber doch nicht um so viel, als man gerne ausrechnet.

† *wusch* wird anscheinend überall als Schreibfehler für *wuchs* erklärt und man versteht wohl „wie Siferit kampffähig wurde“. Aber einmal möchte man ein unerhörtes und sprachlich neben Fügungen wie *ze manne wahsen* kaum denkbares *ze strîte wahsen* doch selbst dem Verfertiger dieser Überschriften nicht gerne zutrauen und dann ist auch die Anschauung der Sage eher die, daß Sigfrid diese Taten in frühester Jugend vollbracht habe, so daß die Betonung vorher erlangter Waffenfähigkeit überraschen müßte. Ich denke es ist gemeint *wuschte zu stride*, wie man sagt *ze strîte gâhen*.

Prünhilt ausziehen wollen, eine ausführlichere Geschichte, *wie sie hindert ein wildir drache* und *wie kriemilde nam ein wildir drache vnd furte sie uff einen hohin stein* und *wie siferit die juncfrauwe von dem drachin steine gewan mit manchyr groszin arbeit* und endlich *daz siferit den drachin hatte vbir wondin vnd fur mit siner juncfrauwe an dem rin.*

Aus dieser Inhaltsangabe geht zunächst dies hervor, daß die beiden Teile unseres Seifridsliedes diesem Mainzer (die Hs. stammt aus Mainz und wird ihrer Mundart nach dort auch geschrieben sein), bez. seiner Vorlage zu Anfang des 15. Jahrhunderts schon in einem Gedicht vereinigt vorlagen. Denn es ist doch gewiß wahrscheinlicher, daß er den Stoff für seine beiden Einschübe, den wir im jüngeren Seifridsliede tatsächlich beisammen finden, aus einem, nicht aus zwei getrennten Gedichten entnahm. Ferner läßt sich aus der Darmstädter Hs. mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auf die metrische Form des älteren Sigfridsliedes schließen. Das jüngere Seifridslied zeigt die gewöhnliche jüngere Abart der Nibelungenstrophe, der Mainzer schob eine Erzählung seines Inhalts in ein Gedicht ein, das in der Nibelungenstrophe verfaßt war, nach dem Aventiurenverzeichnisse war er augenscheinlich mehr Interpolator als Bearbeiter, es steht also mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit zu vermuten, daß schon das ältere Sigfridslied in der Nibelungenstrophe verfaßt war. Ein weiterer Schluß ergibt sich aber endlich noch auf die sprachliche Formulierung des behandelten Stoffes. Diese Aventiurenüberschriften treffen in auffälliger Weise mehrfach mit dem Wortlaute des jüngeren Liedes zusammen. Man vergleiche:

1. *wie er hurnyn wart*	11,1 *das er ward aller hůrnen*
vnd der nebůlunge hurt gewan	13,2 *der Nyblinger hort*
7. *wie kriemilde nam ein wildir drache*	17,6 *do kam ein wilder Trach vnd nam die schönen magdt*
vnd furte sie uff einen hohin stein	19,1 *er fürt sie in das Gbirge auff eynen stayn so lang* (110,7 *vber den hohen stayne*)

8. *wie siferit die juncfrauwe von dem drachin staine gewan mit manchyr groszin arbeit*	83,$_3$ *wilt mir vom stayn gewinnen die maget* (= 83.$_7$) 18,$_4$, 19,$_5$, 21,$_2$ und sehr oft heißt Kriemhilt *die junckfraw* 39,$_2$, 99,$_2$ und öfter heißt der Fels *der Trachen stayn* 117,$_2$ *groß arbeyt* von Seyfrids Kampf gegen den Drachen
9. *vnd fur mit siner juncfrauwe an dem rin*	167,$_1$ *do er kam an den Reyne* (vgl. 154,$_8$).

Aus diesen Übereinstimmungen darf man den Schluß ziehen, daß das jüngere Lied auch im Wortlaut sich vielfach eng an seine Vorlage anschloß, also wohl überhaupt nur die freie Bearbeitung eines ältern Gedichtes gleichen Inhalts darstellt.

Zum gleichen Schlusse führt die bekannte Übereinstimmung zweier Strophen des jüngeren Liedes mit dem Eingang des Rosengartens. Die drei Eingangsstrophen der Redaktion A kommen mit Str. 16 und 33 unseres Seifridsliedes großenteils wörtlich überein. Es wäre an sich freilich die Möglichkeit gegeben, daß erst der Verfasser des jüngeren Liedes die Strophen aus dem Rosengarten entlehnt hätte. Dem widerstreitet aber der Umstand, daß ihr Wortlaut nicht mit dem Rosengartentexte des Heldenbuchs übereinstimmt, den doch unser Dichter wahrscheinlich benützt hätte wie sein Landsmann und Zeitgenosse Hans Sachs ihn benützt hat, ja auch nicht mit jenen Hss., deren Text Holz als A^3 bezeichnet, sondern mit dem Texte der älteren Redaktion A^2. Es müssen diese Strophen also mit dem gleichen Wortlaut schon in der Vorlage des jüngeren Seifridsliedes gestanden haben.

Nach Holz gibt A^2 in diesen Strophen zugleich den Text von A^1, der ältesten für uns erreichbaren Form des Rosengartens, wieder. Es ist nun für die Datierung des älteren Sigfridsliedes wichtig zu wissen, ob diese für seinen Wortlaut bezeugten Strophen von ihm aus dem Rosengarten ent-

lehnt wurden oder umgekehrt. Jenes ist die Meinung von Steinmeyer AfdA. 6, 235, dem Golther, Hürnen Seyfrid S. XXI sich anschließt, dies die Meinung von Holz, Gedichte vom Rosengarten S. XCII f. und Bernhöfft a. a. O. S. 42 ff. Ich glaube, Steinmeyer hat recht. Daß Rosengarten 1, 2 nur eine Zerdehnung von Seifridsl. 16 durch Einschiebung leerster Flickzeilen sein kann, scheint mir ebenso zweifellos wie Holz das Gegenteil. Dies mag also dahingestellt bleiben. Weiter aber erwähnen beide Gedichte in den fraglichen Strophen, Gibich habe drei Söhne gehabt. Das Seifridslied nennt sie späterhin alle drei mit Namen und läßt alle drei auftreten. Der Rosengarten aber nennt und beschäftigt weiterhin nur zwei Söhne. Diese Tatsache führt, wie ich gegen Holz glaube, mit Notwendigkeit zu dem Schlusse, daß der Rosengarten unsere wohl für die Handlung des Seifridsliedes, nicht aber für seine Handlung passenden Expositionsstrophen eben aus dem Seifridsliede entlehnte. Wenn Holz den Text A^1 mit Recht auf ungefähr 1250 datiert, so muß also das ältere Sigfridslied mindestens in die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts zurückreichen.

Daß der Stoff sowohl als auch teilweise der Wortlaut des überlieferten Seifridsliedes ins dreizehnte Jahrhundert zurückgehen, findet eine weitere Bestätigung im Seifrid de Ardemont Albrechts von Scharfenberg. Wir besitzen dies Epos freilich nur in der mehr als zweihundert Jahre jüngeren Bearbeitung Ulrich Füeterers, haben aber keinen Grund, an der stofflichen Identität seines Auszuges mit dem Originale zu zweifeln. Ich habe schon in der Einleitung zu meiner Ausgabe von Ulrich Füeterers Dichtung gezeigt (Bibl. d. literar. Vereins in Stuttgart, 227. Bd., S. CXII ff.), daß eine Episode dieses Epos mit dem Seifridsliede in der auffallendsten Verwandtschaft steht. Es kehren im Seifrid de Ardemont folgende Züge des Seifridsliedes wieder. Der Held heißt Seifrid. Er kämpft mit einem Drachen, der in der Nähe eines hohen, im Inneren hohlen Berges horstet, trotz der Warnung eines Zwerges, der in jenem Berge haust, fällt nach dem Kampfe in Ohnmacht und wird durch den Zwerg vermittelst

eines Krautes wieder zum Leben erweckt. Er bekämpft darauf einen mit dem Drachen irgendwie* verbundenen Riesen und befreit, indem er ihn tötet, vier Jungfrauen, die er gefangen gehalten. Die Zahl der Jungfrauen weicht also vom Liede ab, auch sind sie nicht wie dort auf einem „*stein*" festgehalten, sondern durch Steine, die Seifried aufheben muß, um den Bann zu brechen. Die Zwerge sind durch den Tod des Riesen, der sie bezwungen hatte, gleichfalls befreit, eilen herbei, sorgen für den Helden und begleiten ihn, der zu einem Feste nach Nantis-Worms abzieht.

Zu dieser weitgehenden Übereinstimmung in den Grundzügen der Erzählung gesellt sich noch vielfacher Zusammenklang der Einzelheiten im Riesenkampfe: Kampf mit der Stange, vor deren Schlägen der Held zur Seite springt; Verwundung des Riesen, während er mit der Stange beschäftigt ist; Seifrid zerrt ihm die Wunden auseinander. Ja selbst der Wortlaut des Seifridsliedes scheint mehrfach noch durch Füeterers Wiedergabe von Albrechts Epos hindurchzuleuchten.

Es ist klar, daß eine solche Fülle von Übereinstimmungen nicht auf Zufall beruhen kann, obwohl die geschilderten Vorgänge teilweise typischen Charakter tragen; die Entlehnung aber muß auf Seite Albrechts liegen, der, wie a. a. O. ausführlich dargelegt wurde, auch an vielen anderen Stellen seiner Epik ein erstaunliches Talent verrät, literarische Vorgänger zu plündern.

Was im jüngeren Seifridsliede durch den Seifrid de Ardemont bestätigt wird, muß nach diesen Ausführungen schon im älteren Sigfridsliede gestanden haben. Dadurch erhalten wir aber für dessen Abfassung, die uns der Rosengarten A über 1250 zurückdatieren ließ, auch einen terminus a quo. Denn es ist wohl für jeden, der unsere mittelalterliche

* Wie Riese und Drache zusammenhängen, erfahren wir aus dem Seifrid de Ardemont ebensowenig wie (oben S. 11) aus dem Seifridsliede. Füeterer sagt nur Str. 28 ausdrücklich, daß beide zu einer „*abenteur*" gehören. Bernhöffts Versuch, aus dem SdA nachzuweisen, daß im älteren Seifridsliede nur der Kampf des Helden gegen den Riesen gestanden habe, ist verfehlt, da jenes Gedicht vielmehr die Verbindung von Riesen und Drachen ausdrücklich bestätigt.

Epik einigermaßen kennt, ohne weiteres klar, daß diese von Albrechts Werk bestätigten Einzelheiten in der Beziehung des Helden zum Zwerge und Riesen, des Benehmens des Zwergs und seines Verhältnisses zum Riesen, des Riesenkampfes, der Ohnmacht des Helden usw., Züge also, die mehr Milieu sind, als daß sie den Kern der Handlung berührten, daß, sage ich, alle diese Einzelzüge die vollkommene Ausbildung der höfischen Epik voraussetzen, mit deren Riesen- und Zwergszenen sie in so deutlichem Einklang stehen.* Damit ist aber gegeben, daß auch jenes ältere Sigfridslied, dessen Bearbeitung uns im jüngeren Seifridsliede vorliegt, frühestens um 1200 entstanden sein kann.

Einen wichtigen und merkwürdigen Hinweis auf den Stoff unseres Liedes enthält der Rosengarten A aber noch in Str. 329 ff. Diese Strophen stehen nicht in C und werden deshalb von Holz als eine Interpolation der Fassung A^3 angesprochen, welch letztere nach demselben Gelehrten a. a. O. S. XCV „mindestens noch vor die Mitte des 14. Jahrhunderts" zu setzen ist. Selbstverständlich können die Angaben, auch wenn sie wirklich später eingefügt sein sollten, an sich doch demselben Gedichte wie die von A^1 schon entlehnten Strophen entnommen sein.

Das Merkwürdige ist nun, daß diese Strophen einige Angaben machen, die im jüngeren Seifridsliede fehlen. Wir erfahren hier, daß Sivrit von Dietrich um dreier Dinge willen gefürchtet wird. Er führt zum ersten, seitdem er auf einem Felsen einen Drachen erschlagen, den alle Könige nicht besiegen konnten, das schneidige Schwert Balmung, das er auf dem Felsen fand. Weiter trägt er eine keinem Schwerte

* Diese Ausführungen können jetzt, soweit sie sich auf den Zwerg beziehen, an Hand des eben erschienenen Buches von A. Lütjens, Der Zwerg in der deutschen Heldendichtung des Mittelalters, Breslau 1911 (Germ. Abhdlg. 38), im einzelnen nachgeprüft werden und erhalten dadurch ihre Bestätigung. Im besonderen wäre zu vergleichen, was dort zusammengestellt wird über das Motiv der Zwerge, die Riesen untertan sind und über den Tod ihrer Bedränger sich freuen, S. 7, 21, 25, 26, 105, des Zwerges, der vor der Tücke eines Riesen warnt, S. 38, über den reitenden Zwerg und seine Kleidung S. 69, 76, Bewirtung durch Zwerge und Geleite S. 99.

durchdringliche Brünne; die hat der ausgezeichnete Schmied Eckerich ihm gefertigt, der ihn von Kind auf in der Schmiede erzog. Und zum dritten ist Sivrit hürnen (eine Eigenschaft, die übrigens auch der Roseng. C bestätigt).

Durch diese Angaben erhalten wir zunächst noch einmal unser Seifridslied nach seinen beiden Teilen unter einem bezeugt: Seifrid beim Schmiede samt dem Drachenkampf, der die Hornhaut gab, und Seifrids Kampf gegen den Drachen auf dem Felsen. Gewiß stammt doch beides aus einer Quelle und schon das alte Sigfridslied wußte also von beiden Drachenkämpfen zu sagen. Seine Überlieferung war aber, wie dies Zeugnis lehrt, reicher als das jüngere Lied erkennen läßt: das Schwert auf dem Felsen wie der Schmied hatten in ihm Namen, und der Meister fertigte dem Helden eine Brünne. Zugleich aber scheint die Erzählung dort in einzelnen Punkten anders gelautet zu haben als im jüngeren Liede: die Angabe, daß der Held von Kind auf in der Schmiede erzogen sei, paßt nicht zum Eingange des überlieferten Liedes. Diese Zutaten und Abweichungen können keine Erfindung des Rosengarteninterpolators sein, denn sie werden durch eine nordische Überlieferung an zwei Punkten bestätigt. Wir sind also, ehe wir hier weitergehen dürfen, gehalten, jenem nordischen Denkmal, der þiđrekssaga, unsere Aufmerksamkeit zu widmen.

Die þiđrekssaga gibt im Kap. 152—168 folgende Erzählung. Sigmund, König von Tarlungaland, verstößt Verleumdungen folgend seine Gattin Sisibe. Sie gebiert im Walde einen Sohn, birgt ihn in einem Glasgefäß und stirbt. Das Gefäß rollt ins Meer und zerschellt an der Küste. Eine Hindin säugt das Knäblein. Im Walde läuft es einst dem Zwerge Mimi zu. Der nimmt es mit sich, nennt es Sigfrœđ und zieht es auf. Der Junge wird rasch verwunderlich groß und stark; ungebärdig aber mißhandelt er die Gesellen und zerschlägt den Amboß. Der Meister möchte sich seiner entledigen, schickt ihn Kohlen zu brennen in den Wald und erwartet, daß der dort hausende Drache ihn töte. Sigfrœđ jedoch erschlägt den Drachen, versteht, nachdem er von seinem Fleische gekostet, die Vogelsprache und tötet, auf

der Vögel Rat, heimkehrend auch Mimi, obwohl der ihm treffliche Waffen als Buße gegeben und ein Roß verspricht aus Brynilds Gestüt. Dann zieht er vor Brynilds Burg, stößt die eisernen Türen entzwei, die den Zugang schließen, und tötet die Wächter. Doch Brynild empfängt ihn freundlich und nennt ihm sein Geschlecht. Er bekommt das Roß, dankt Brynild und zieht weiter zu König Jsung nach Bertangaland.

Diese Erzählung trifft bis auf den Schluß in den Grundzügen mit dem zusammen, was das Seifridslied von der Jugend seines Helden erzählt. Es bleibt also auch auf sie anwendbar, was oben über die Ableitung der Geschichte aus dem Bärensohnmärchen ausgeführt wurde. Aber im einzelnen zeigen sich doch zwischen dem Liede und der Saga mannigfache Abweichungen und vor allem hat diese gar manches, was im Liede fehlt. Es fragt sich, ob denn diese Züge etwa im Märchen Entsprechendes finden. Das ist in der Tat der Fall.

Freilich der Eingang der Erzählung von Sisibes Verstoßung hat dort in den Einzelheiten wenigstens keine Parallele. König Sigmund übergibt, sagt die Saga, in den Krieg ziehend, Reich und Gattin seinen Räten Hartvin (Artvin) und Hermann, Grafen von Svávi, zur Hut. Die Ungetreuen nahen Sisibe mit unzüchtigen Anträgen, werden aber zurückgewiesen. Sigmunds Rache fürchtend, ziehen sie dem Heimkehrenden entgegen und verleumden die Königin, sie habe in des Gatten Abwesenheit mit einem Knechte Umgang gepflogen und sei von ihm schwanger. Sigmund will sie töten, beauftragt aber auf Fürbitte der Grafen diese selbst, die Frau im öden Suávaskóg auszusetzen und ihr die Zunge auszuschneiden. Die Grafen führen die Königin in den Wald, den Hermann aber erbarmt ihrer und er verteidigt sie mit dem Schwerte gegen Hartvin. Während die beiden kämpfen, gebiert Sisibe einen Sohn, umwindet ihn mit Tüchern und steckt ihn in ein Glasgefäß. Fallend stößt Artvin noch das Gefäß in den Strom. Sisibe stirbt. Hermann begräbt sie, kehrt zu Sigmund zurück, gesteht mit halben Worten seine Schuld und wird verbannt.

Keine andere Sigfridsage kennt diese Erzählung von

der Mutter des Helden; sie hat auch kein Gegenbild im Märchen. Es ist aber lange festgestellt und bekannt, daß sie einem weitverbreiteten Typus sich anschließt, den man kurz die Geschichte von der unschuldig verleumdeten Gattin nennen kann. Er ist der volkstümlich mündlichen Überlieferung in verschiedenen Fassungen geläufig, hat aber während des Mittelalters zu verschiedenen Zeiten bei verschiedenen Völkern in den verschiedensten Formen auch literarische Gestalt gewonnen.

Es ist den Germanisten seit den Brüdern Grimm geläufig zu sagen, die Erzählung unserer Saga schließe sich dem Genovefatypus an. Aber nachdem Seuffert* nachgewiesen hat — und der Nachweis ist m. W. allgemein angenommen —, daß die Genovefalegende erst im 14. Jahrhundert, also lange nach der þiđrekssaga entstanden ist, sollte man diese Formulierung doch als recht unpassend endlich aufgeben. Es verdiente wohl einmal eingehender untersucht zu werden, welcher von den vielen Ausprägungen des Typus von der unschuldig verleumdeten Gattin unsere Geschichte im einzelnen zunächst steht. Hier möchte einstweilen folgende Bemerkung genügen. Die Erzählung scheint seltsam zu schwanken zwischen zwei Hauptgruppen der einschlägigen Überlieferungen, die man nach ihren bekanntesten literarischen Vertretern als die Crescentia- und die Sibiliagruppe bezeichnen kann. In einer Reihe von Zügen stellt die Saga sich zu letzterer Gruppe: der Verleumder ist nicht der Bruder des Gatten, sondern ein hoher Beamter, er wird nicht in einen Turm eingeschlossen, die Königin wird schwanger verstoßen und gebiert im Wald erst den Knaben; auch stellt der Name Sisibe statt Sigelind sich nicht allzuweit von Sibile, wie schon Grundtvig, DGF. 1, 198 anmerkt und vielleicht ließe bei Artvin sich gar an Auverin denken. Auf der anderen Seite aber fehlt der Saga nicht nur das charakteristische Hundemotiv dieses Typus, sondern auch sein Zwerg und die Verleumdung mit bloßen Worten stimmt zur Crescentiagruppe, wie auch der Kampf

* Die Legende von der Pfalzgräfin Genovefa, Würzburg 1877.

der Grafen im Walde an eine recht ähnliche Szene in der Crescentiageschichte des Vincenz von Beauvais und vielleicht noch mehr des Gautier de Coincy erinnert.* Weiter aber kann man sich kaum enthalten, an die Geschichte der Hildegard zu denken, zumal ihr soeben Stefanović (Roman. Forschungen 29, 500 ff.) eine Entstehung jenseits der Kemptener Annalen zuzuweisen sich müht. Diese „Alemana de genere Suevorum“, wie Albericus Triumfontium sie nennt, würde leicht *Suávi* und den *Suávaskógr* unserer Saga erklären können, wenn es schon kaum erlaubt scheinen möchte, bei dem wunderlichen *Ta-rlunga-land* der Saga an *Taland* zu denken, wie der Verleumder in dieser Sage heißt. Die Strafe der Hildegard ist Aussetzung im Walde und Blendung: Strafe der Sisibe die gleiche Aussetzung und Ausschneiden der Zunge; aber dem Gatten hatte auch hier vorgeschwebt, *at hon sé blenduđ*. Den Dienern, die sie in den Wald geführt, entreißt in der Hildegardsage ein Ritter die Königin und heißt dem Herrn die Augen eines Hundes bringen, wie Herman um Sisibes Schonung kämpft und dem Herrn die Zunge eines Hundes bringen will.

Sei dem nun wie immer: die Einzelheiten dieser Erzählung von Sisibe haben jedenfalls mit dem Bärensohnmärchen nichts zu tun. Wohl aber läßt in ihm sich noch der Haken erkennen, an den ein Erzähler diese Sibilia-Crescentiageschichte hängte. Mehrfach nämlich ist auch im Märchen von übler Behandlung der Mutter des Helden durch deren Gatten die Rede; S. 17, 219 sind sechs Varianten (darunter zwei deutsche) aufgeführt, die erzählen, die Mutter sei vor den Mißhandlungen des Gatten in den Wald geflohen o. ä. In Var. 90, S. 23 hat der Mann sie in schwangerem Zustande ,in den Wald gejagt wie Sigmund die Gattin; vgl. auch Var. 40, S. 48. Die Vermutung einer solchen Anknüpfung

* Ähnliches freilich auch sonst. Bei Webster, Basque Legends S. 137 ff. (Typus: KHM. 33) schickt die Mutter zwei Diener mit dem Sohn in den Wald, daß sie ihn töten. Der eine will das nicht tun, sie kommen in Streit, kämpfen, der milder Gesinnte siegt, sie lassen den Knaben laufen und bringen der Mutter ein Hundeherz.

wird sich aber um so eher hervorwagen dürfen, als ja gar kein Zweifel bestehen kann, daß die nun folgende Geschichte — Sigfrid wächst, von einem Tiere gesäugt, im Walde auf — sich der Eingangsformel A des Bärensohnmärchens anschließt.

Die Saga schiebt zwischen Sigurds Geburt im Walde und seine Ernährung durch ein Tier freilich noch ein anderes Motiv ein. Sisibe birgt das eben geborene Knäblein in einem Glasgefäße, das der böse Artvin, schon gefallen, noch mit dem Fuße in den Fluß stößt. Der trägt es weiter ins Meer, die Wellen rollen es an die Küste, es zerschellt und nun erst erscheint die Hindin, trägt das weinende Knäblein in ihr Lager und säugt es. Es wird auf den ersten Blick deutlich, daß hier ein Eindringling uns entgegentritt. Das Motiv ist im Zusammenhange unserer Erzählung so störend als möglich. Der Knabe, im Walde geboren, muß erst ins Meer, um dann wieder in den Wald zu kommen, und wie seltsam ist die Vorstellung, daß Sisibe während des Zweikampfes der Männer den Neugeborenen in das gläserne Metgefäß gesteckt haben soll!

Es ist denn auch nicht schwer, die Quelle aufzufinden, aus der dieser Zug in unsere Sage einfloß. In Untersuchungen über diesen Abschnitt der þiđrekssaga kann man immer wieder lesen, es sei mit dieser Aussetzung Sigfrids das Sceafmotiv in die Sage eingefügt worden. Diese Formulierung ist nun freilich die denkbar unglücklichste, da sie in der nach Haltung und Ziel völlig verschiedenen Geschichte des Schläfers auf der Garbe unter hundert zur Verfügung stehenden Parallelen mit blindem Zutappen die unpassendste ergreift. Es fehlt wirklich nicht an Berichten, die innerlicher mit unserer Sage zusammenstimmen; ist doch von Sargon bis auf Amadis, von Romulus bis zum Wasserpaul bei den verschiedensten Völkern von den verschiedensten Helden immer wieder erzählt worden, daß sie unter bedenklichen Umständen geboren, in schwimmender Lade dem bedenklichen Zufall der Fluten anvertraut, doch glücklich gelandet und wunderbar genährt und erzogen seien. Die Erzählung empfahl sich allenthalben; zwiefach hell stieg so aus Dunkel und Fährlichkeit der Jugend ein Leben zu leuchtender Helden-

schaft, zu glänzendem Glücke empor. Es erübrigt sich, hier eine Beschreibung und Kritik dieser Überlieferungen zu geben, nachdem eben erst E. Cosquin in einer ausgezeichneten Abhandlung (Revue des Questions historiques 42, 353 ff.) sie eindringlich genug behandelt und ein weitschichtiges Material ausgebreitet hat, das J. Hertel, Zeitschr. d. Ver. f. Volkskde. 19, 83 ff. noch um einige interessante Parallelen vermehrt. Auch das 3. Kapitel in Useners Sintflutsagen (Bonn 1899 S. 80 ff.) wäre daneben zu vergleichen.

Unsre Sage hat das Motiv nach meiner Überzeugung nicht aus einer literarischen Quelle, sondern aus der mündlichen Überlieferung aufgenommen, die es ihr in dem weitverbreiteten Typus von den neidischen Schwestern reichte. Die Grimmschen Märchen bieten ihn unter Nr. 96, weitere Literatur verzeichnen neben KHM. 3, 174 ff. Köhler-Bolte zu Gonzenbach 5, Zeitschr. d. Ver. f. Volkskde. 6, 60 f., Kl. Schriften 1, 565 ff., Cosquin a. a. O. 367 Anm. Der Eingang des Märchens erzählt, wie neidische Schwestern die Kinder der Königin, sowie sie geboren sind, ins Wasser werfen,* das sie aber weiter

* Der Behälter, in dem die Kinder ausgesetzt werden, heißt im Märchen eine Kiste, Schachtel, Korb, verschlossenes Faß u. ä. Unsere Sage wählt ein Glasgefäß sichtlich deshalb, damit es, zerbrechend, der Hindin den Zugang zum Kinde ermögliche. Ähnliche Erwägungen bestimmten die Formulierung dieses Motivs in der Romulussage (Behälter oben offen, am Felsen umstürzend usw., vgl. Cosquin a. a. O. 380). — In einem Märchen bei Kuhn, Märk. Sagen und Märchen S. 270, werden Vater, Mutter und Kind in einer Glaskugel auf dem Meer ausgesetzt, die, ähnlich dem Glasgefäß unserer Sage, an eine Insel treibt und dort zerspringt. Dies Märchen gehört zu einem Typus (der Held wünscht der Königstochter ein Kind an), für den E. Cosquin a. a. O. s. 379 f. einige, Köhler-Bolte, Zeitschr. d. Ver. f. Volkskde 6, 174 f. massenhafte Belege zusammengetragen haben. Ich kann weniges davon einsehen und leicht mögen noch andere Fassungen zu unserer Sage stimmen. In einem walachischen Märchen bei Schott Nr. 27, das von den genannten Gelehrten offenbar darum nicht mit aufgezählt wird, weil sein Kern einem anderen Typus folgt (Treulose Mutter), dessen Eingang aber deutlich an unseren Typus sich lehnt, zersprengt der Knabe, da er ungeheuer rasch wächst, das Faß, in dem er mit der Mutter ausgesetzt wurde. Unsre Saga deutet eine gleiche Vorstellung an, da sie sagt (S. 165 oben): *„Nv hævir sveinninn nockot vaxit oc er keret rœrir við œyrina, þa brotnar þat i sundr.*

trägt und glücklich ans Land bringt, bis — so heißt es gewöhnlich — ein Müller, Fischer, Gärtner usw. sie auffängt und erzieht. Das Wunder einer ungewöhnlichen Säugung haben viele Varianten bei solcher Darstellung vergessen. Es gehörte dem Typus aber von Hause aus zweifellos an und erscheint in einer Reihe von Varianten in ursprünglicher Reinheit, was uns hier nicht weiter angeht, in anderen aber mit derselben Wendung wie in unserer Sage. Wie nämlich in einer Anzahl von literarischen Fassungen dieses Typus die wunderbare Säugung aus den Brüsten der spät wiedergefundenen Mutter in die Säugung durch ein Tier verwandelt ward, Kyros von einer Hindin, Paris von einer Bärin, Semiramis von Tauben, die römischen Zwillinge von Specht und Wölfin ernährt werden usw., so läßt auch das Märchen die glücklich gelandeten Kinder öfter von einem Tiere gesäugt werden, einer Ziege etwa bei Hahn, Griech. Märchen Nr. 69, von Hund, Kuh und Pferd bei Stokes, Indian Fairy Tales Nr. 20; bei Pitrè, Fiabe usw. Siciliane Nr. 36 aber und bei Schiefner, Awarische Texte Nr. 12 rettet und nährt die Kinder eine Hirschkuh* wie in unserer Sage.

Aus diesen Nachweisen ergibt sich denn, daß die Ausbildung unserer Sage sich wahrscheinlicherweise so vollzog. Aus dem Bärensohnmärchen war der Sage der Bericht überkommen, daß der Held im Walde geboren und von einem Tiere gesäugt sei;** auch von Verfolgungen, die der Mutter des Helden bereitet waren, wußte die Sage aus dem Märchen. Dies Motiv lockte den Crescentia-Sibiliatypus an, nach dessen Vorbild dann die Geschichte der Sisibe erzählt ward. Verfolgung der Frau und Tiersäugung aber erinnerten an den Typus von den neidischen Schwestern, der dieselben Motive in gleicher Folge aufweist. Die einmal hergestellte Association

* Helden des klassischen Altertums, die eine Hirschkuh ernährt, nennt Usener a. a. O. S. 110, Heilige: Seuffert, Die Legende von der Pfalzgräfin Genovefa, Würzburg 1877.

** Wir wissen, daß in vielen Varianten des Märchens der Held vom Tiere nicht mehr gezeugt oder geboren, sondern nur noch gesäugt wird, S. 19, 25, 26, 48, 49.

aber wirkte dann weiter und zog aus diesem Typus das für den Zusammenhang unserer Sage unpassende und störende Aussetzungsmotiv herbei.*

Wenn Sigfrid mit den zwei Jungen der Hindin zusammen ernährt wird, so ist auch im Märchen öfter von den Bärenbrüdern des Helden die Rede, S. 18, 19. In der Angabe, das Tier habe den Helden zwölf Monate lang gesäugt, mag noch die Erzählung des Märchens vom ungewöhnlich langen Saugen des Bärensohns und Starkhans (S. 30 f., 50 f.) nachklingen. Daß Sigfrid mit einem Jahre so groß und stark ist wie andere Kinder mit vieren, entspricht nach Motiv und Ausdrucksweise genau dem Märchen S. 29 f., 51 (mit ein, fünf, sechs Jahren usw. so stark wie . . .)

Im Walde draußen wird nun Sigfrid von Mimi, dem Schmiede, gefunden. Das Märchen erzählt gewöhnlich, der Bärensohn sei selbst aus Höhle und Wald in die Menschenwelt zurückgekehrt. Gelegentlich aber wird er auch in Märchenvarianten wie in der Saga im Walde gefunden, S. 18 z. B., wo er mit den Bärenbrüdern vor der Höhle spielte. Besonders nahe zu unserer Sage stellt sich S. 49, Var. 51: ein Hirt geht einst einer seiner Kühe nach, die regelmäßig mit leerem Euter aus dem Walde zurückkehrt, und muß sehen, daß ein Kind aus dem Dickicht auf sie zueilt und von ihr trinkt. Er schleicht sich zu dem Kinde hin, liebkost es und nimmt es mit sich nach Haus.

Mit der Erzählung vom Aufenthalte Sigfrids bei Mimi mündet unsere Saga stofflich nun in das Seifridslied ein. Es ist bei der Behandlung dieses Gedichtes oben S. 18 schon festgestellt worden, daß der Aufenthalt des jugendlichen Helden in der Werkstatt eines Schmiedes dem Märchen entspricht. Mimis bisherige Kinderlosigkeit hat gleichfalls im Märchen Anhaltspunkte, S. 25, 26, 27, 28, 47.

* Daß die Herbeiziehung des Motivs der Wasseraussetzung vom Bärensohnmärchen aus nahe lag, beweist die Überlieferung des Märchens selbst. Eine Variante aus Welschtirol (S. 26, Var. 91) hat es aufgenommen (und mit der Tiersäugung verbunden) wie unsre Sage und ebenso ist es in die Geschichte Kullerwos im Kalewala, eines echten Starkhans (vgl. S. 229), eingegangen.

Die Bösartigkeit des jugendlich starken Bärensohns, „*illr viðeignar*", entspricht dem Märchen S. 34, 53. Daß Sigfrid bei dem Schmiede die Gesellen prügelt, deren einer hier als Æckiharð individualisiert ist, Eisen, Hammer und Amboß zerschlägt, stimmt zum Seifridslied und ist dort auf das Märchen zurückgeführt, oben S. 18. Des Schmiedes Vorwürfe, daß der starke Bursch nicht arbeiten wolle, die dem Liede fehlen, haben doch gleichfalls ihren Vorklang im Märchen, S. 33, 49.

Ebenso ist oben an der analogen Erzählung des Lieds gezeigt worden, daß die nun folgende Entwicklung — der Dienstherr schickt den starken Burschen unter einem Vorwande in den Wald, hoffend, daß ein dort hausender Drache ihn verderben werde; der Junge aber erschlägt den Drachen — vollständig dem Märchen vom Bärensohn und Starken Hans entspricht.

In den Einzelheiten hat die Saga manches vom Liede abweichend und manches im Liede fehlende, das doch seine Entsprechung im Märchen findet. Nach Kohlen wird der Held da und dort in den Wald geschickt. Die Saga läßt ihn aber die Kohlen selbst brennen und Sigfrid fällt zu diesem Behufe gewaltige Baumstämme, wirft sie als Meiler zusammen und zündet sie an. Das vereinigt sich nicht zufällig mit dem Holzfällen des Starken im Walde, wo die Tiere ihn fressen wollen, S. 37, 58 f., und stellt sich offenbar nahe zu dem Ausreißen der Baumstämme im Seifridsliede, die dort auf die Drachen geworfen und mit einer, wie wir sahen, aus einer volkstümlichen Drachensage genommenen Wendung auf und mit ihnen verbrannt werden.*

Nur die Saga erzählt, der Dienstherr habe dem Burschen Essen und Trinken auf neun Tage mitgegeben, das Sigfrid doch in einem Sitzen aufzehrte. Das entspricht genau dem Märchen, das in vielen Varianten von der ungeheuren Eßlust seines Helden zu berichten weiß, S. 32 f., 51 f. Es erzählt

* Man darf wohl glauben, daß diese Wendung gerade davon ausging, daß Sigfrid im Walde einen Meiler entzündete und mit einem brennenden Stamm, den er daraus nahm, den Drachen erschlug.

gerade auch öfter, daß der Held sich gewaltige Vorräte mitgenommen habe, S. 33, 37; in Var. 11, S. 51 zehrt er, in den Wald roden geschickt, auf einmal die gewaltigen Massen Schnaps, Bier, Brot und Butter auf, die er mitgenommen, und ähnlich verspeist er S. 52, Var. 7 gleich vor dem Dorfe auf einmal die sieben Brote und das halbe Schwein, die der Vater ihm auf die Wanderung mitgegeben.

Die Saga ist darin, daß sie nur einen Drachen erscheinen läßt, gewiß ursprünglicher als das Lied, oben S. 19, wie sie damit denn auch zum Märchen stimmt. Über das Erschlagen des wilden Tieres mit dem Baumstamme ist oben S. 43 schon gesprochen. Die Vorgeschichte des Drachen und seine verwandtschaftliche Beziehung zum Schmied ist dem Märchen unbekannt; sie stammt, wie schon der Name Regin zeigt, aus der eddischen Überlieferung und wird mit dieser besprochen werden.

Im folgenden treffen Saga und Lied darin zusammen, daß der Held sich unverwundbar macht, indem er sich den Leib beschmiert — mit dem zerschmolzenen Horn der Drachen nach dem Liede, mit dem Blute des Drachen nach der Saga; eine verwundbare Stelle zwischen den Schultern bleibt da und dort. Das Beschmieren mit Horn, wie es das Lied erzählt, setzt das Verbrennen des Drachen voraus, also eine sekundäre Änderung nach fremdem Vorbild. Es ist demnach anzunehmen, daß die Saga den ursprünglicheren Bericht hat, wenn sie das Blut des gefällten Untiers die Hornhaut erzeugen läßt. Daß Drachenblut ein besonderer Saft sei, wissen viele Überlieferungen. In Volkssagen ist sehr oft von seiner überaus giftigen, ja tötenden Eigenschaft die Rede (einige Belege in Band 1, S. 304); anderswo schrieb man ihm wieder heilende Kraft zu, wie denn Parz. 483,6 ff. erzählt wird, man habe des Gralkönigs Siechtum mit einem Kraute zu heilen versucht, das aus Drachenblut entsprossen war.* Seine härtende Eigenschaft aber kennt auch das Seifridslied, denn Kuperans Brünne

* Indem er nach seiner Art diese Andeutung Wolframs mit den Angaben deutscher Sigfridssage kombinierte, kam Albrecht offenbar auf die wunderliche Geschichte, die er im j. Tit. 3313 ff. erzählt.

ist 70,6 *gehert mit Trachen blût* wie so manche andre Waffe in volkstümlicher und höfischer Epik, und diese Eigenschaft mag gerade mit dem giftigen Charakter dieses Blutes zusammenhängen, sagt doch nordische Überlieferung öfter von Schwertern wie dem berühmten Tyrfing, sie seien in Gift gehärtet gewesen; Raßmann, DHs. 1,137 f. gibt reichliche Belege für diese Waffenmähren.

Woher Sigfrid wußte, daß des Drachen Blut eine Hornhaut erzeuge, verschweigt die Saga. Eigentlich hätte er wohl wie der Held des Liedes den Finger in das rinnende Blut stecken und an ihm die Wirkung beobachten sollen. Dies Motiv fehlt der Saga hier, aber sie hat es in einer kleinen Geschichte, die sie vor dieser Beschmierung erzählt. Als Sigfrid den Drachen getötet, fühlt er sich hungrig, und weil er sonst nichts mehr zu essen hat, kommt er auf den Gedanken, sich den Drachen zum Abendbrot zu sieden, haut sich ein paar mächtige Stücke mit der Axt ab und wirft sie in den wallenden Kessel. Er prüft mit dem Finger, ob das Fleisch gar sei, brennt sich, steckt den Finger in den Mund und versteht in dem Augenblicke, da er die Brühe auf die Zunge bringt, was zwei Vögel neben ihm zwitschern: sie mahnen ihn Mimi zu töten. Die Motivierung dieser Geschichte in der Saga ist wunderlich genug; sollte es nicht mittelalterlichen Hörern, die so viel von der Giftigkeit des Drachen zu sagen wußten, noch ungereimter als uns erschienen sein, daß jemand nach eines Drachen Fleisch hätte verlangen sollen, und wäre er selbst von Sigfrids Hunger geplagt gewesen? Schwerlich dürfte sich zu dieser Begründung irgendwo eine Parallele finden. In der Tat begegnen wir ja auch dieser Geschichte anderswo mit einer ganz anderen und wirklich sinnvollen Einführung. Es kann wohl kein Zweifel sein, daß der Sagaschreiber sie aus der eddischen Überlieferung entnahm, wobei ihn gerade der Umstand zu solcher Entlehnung angeregt haben wird, daß diese Geschichte eben das Fingermotiv enthielt wie die deutsche Quelle, der er sonst folgte.

Das Lied läßt seinen Seyfrid sich nicht mehr um den Schmied kümmern, der ihn doch so böswillig gegen den Drachen

geschickt hat, versagt also einer erregten Spannung die Befriedigung. Anders die Saga. Ihr Sigurð eilt mit dem Kopf des Erschlagenen nach Haus und erregt dort bei Gesellen und Dienstherrn den größten Schrecken. Dieser Formulierung liegt sichtlich jene Auffassung vieler Märchenvarianten zugrunde, nach denen der Held die wilden Tiere, die ihn im Walde verzehren sollten, dem Dienstherrn ins Haus schleppt, was den in nicht geringen Schrecken versetzt. In den Var. 194, 170, S. 37 ist es gerade auch ein Drache, den der Starke nach Hause gezerrt bringt. Die Saga verbindet aber die beiden Formulierungen verschiedener Märchenvarianten: das wilde Tier getötet und lebendig nach Hause geschleppt; Bärensohn bringt sonst an anderer Stelle des Märchens den Kopf eines dämonischen Wesens, das er getötet, zum Schrecken aller, die ihn sehen, mit sich, S. 175, 289.

Mimi erbietet sich, Sigurð als Buße die Waffen zu geben, die er für Hertnið in Holmgarð geschmiedet hat, dazu Gram, das beste aller Schwerter. Hier liegt deutlich die Angabe des Märchens zugrunde, daß der Held vom Schmiede ein besonders schweres Schwert sich schmieden läßt (oder selbst bei ihm schmiedet), S. 39 ff., 52 f. Die Beziehung auf Hertnið und seine Rüstung ist augenscheinlich eine Zutat des beständig auf zyklische Verbindung aller seiner zahlreichen Überlieferungen bedachten Sagaschreibers. Die Brünne an sich aber wird durch deutsche Überlieferung bestätigt, worüber unten mehr zu sagen sein wird.

Wenn Sigurð den Mimi erschlägt, so erteilt auch der Märchenheld dem Dienstherrn, der sich falsch gegen ihn gezeigt hat, einen Schlag, der ihn tötet oder in die Luft wirbelt, S. 35, 64. Insbesondere wird auch der Schmied, der ihm das Schwert geschmiedet, vom Bärensohn getötet, S. 52, Var. 41, vgl. S. 53, Var. 1 und S. 42 Anm.

Die Saga schließt den ersten Abschnitt ihrer Erzählung von Sigurð hier mit dem wunderlichsten Kapitel, das in ihrer großen Kompilation begegnen mag. Was in K. 168 erzählt wird, ist in sich Zug für Zug derart unbefriedigend, daß noch ohne Vergleichung anderer Quellen sich unabweislich die Über-

zeugung aufdrängt, es müsse hier ein ursprünglich anders gearteter Zusammenhang stark entstellt wiedergegeben sein.

Sigurđ fährt von Mimi weg *þa leiđ sem honum er uisat til borgar Brynilldar.* Das soll wohl heißen, er suchte Brynild auf, um von ihr sich das Roß zu holen, auf das Mimi ihn verwiesen hatte. Wer ihm den Weg bekannt gemacht und wie vor allem Mimi dazu kommen konnte, ein Roß zu verschenken, das Brynhild gehörte, bleibt im Zusammenhang der Saga vollständig dunkel. Ebensowenig begreift man, warum Sigfrid, vor der Burg angelangt, sich so ungebärdig beträgt, daß er die Eisengitter einstößt und Wächter und Ritter der Burg erschlägt; aber der Sagaschreiber mag wohl gedacht haben, daß solches Betragen aus der Gemütsart des Burschen fließen konnte, die auch vorher sich ähnlich geäußert hatte. Nur versteht man nach solchen Präliminarien wieder nicht wohl Brynilds Freundlichkeit gegen den Helden, erhält auch keine Aufklärung, woher sie sein Geschlecht kannte, das sie ihm verrät. Vernünftig und in begreiflichem Zusammenhang spielt dann nur die Erwerbung des Rosses sich ab; wie er es hat, dankt Sigurđ und zieht ab, ohne sich weiter um Brynild zu kümmern, mit der uns der Erzähler so ahnungsvoll beschäftigt hatte.

Mit diesem in sich allenthalben anstößigen Kapitel hört nun auch die Übereinstimmung der Saga mit dem Liede und zugleich mit dem Märchen in jenem weitgehenden Maße, wie wir es bisher gefunden, auf. Übereinstimmend bleibt in den drei Überlieferungen noch die Grundtatsache: Sigfrid zieht nach seinen Jugendstreichen einer Jungfrau zu. Aus den Einzelheiten bleibt vergleichbar, daß die Jungfrau bewacht wird und hinter Schloß und Riegel sich befindet. Im Liede wird der Zugang zu ihrem Felsen vom Riesen verschlossen gehalten, in der Saga ist Brynilds Burg mit einer Eisentüre gesperrt, die Sigurđ einstößt. Das stimmt nun freilich recht genau zum Märchen. Dort wird der Zugang zu den Schlössern, in denen die Jungfrauen wohnen, gleichfalls durch eine oder mehrere Eisentüren gesperrt, die Bärensohn mit der Faust, mit seinem Eisenstabe, seinem Schwerte einstößt, S. 125. Daß

Sigurđ mit den Wächtern der Jungfrau kämpft, erzählen auch Lied und Märchen; aber in ihnen handelt es sich um dämonische Wächter und die Einzelheiten der Kämpfe weichen völlig von denen der Saga ab. Daß Brynild Sigurđs Herkunft kennt, hat insoweit eine Entsprechung im Märchen, als auch dort die Jungfrauen den nie vorher gesehenen Erlöser mit seinem Namen begrüßen, S. 170 f.; wir fanden schon im Seifridsliede den gleichen Zug, oben S. 25.

Was die Saga aber von der Erwerbung des Rosses berichtet, ist Lied und Märchen gleich unbekannt. Diese Geschichte kehrt jedoch in anderen Sigfridsagen wieder und wird weiter unten die Erklärung ihres Daseins finden. Hier bleibt nur noch festzustellen, daß der Sinn der Begegnung mit der Jungfrau in Lied und Märchen übereinstimmend der ist, daß der Held die Jungfrau erlöst und für sich als Gattin erwirbt. Davon weiß die Saga nichts, richtiger: in diesem Kapitel nichts. Denn wo sie Kapitel 226 ff. die Erzählung von Sigurđ und Brynild wieder aufnimmt, da hören wir plötzlich, die beiden hätten sich bei der in unserem Kapitel erzählten Begegnung Verlobungseide geschworen. Der Sagaschreiber hat also doch dieselbe Vorstellung von dieser Begegnung gekannt, wie Lied und Märchen sie haben, und sie ist ihm offenbar hier nur in der Verwirrung verloren gegangen, in die seine Erzählung dadurch geraten war, daß er mit dem Rosse einen, wie wir noch sehen werden, ganz anders gearteten Zusammenhang einmengte.

Hier aber verlassen wir einstweilen die Þiđrekssaga, da ihre Fortsetzung der Geschichte von Sigurđ und Brynild sich weit von den Zusammenhängen entfernt, die uns bisher beschäftigt haben, um fortan mit der Erzählung des Nibelungenliedes Hand in Hand zu gehen. Nur auf das Verhältnis der Saga zum Seifridsliede werfen wir noch einmal zurückschauend einen prüfenden Blick.

Die weitgehende Übereinstimmung der Saga mit dem Liede macht es unzweifelhaft, daß die Þiđrekssaga in dieser Erzählung deutscher Sage gefolgt ist, ja wir dürfen wohl sagen: einem deutschen Gedichte, da sonst dieser genaue

Einklang in zahlreichen Einzelheiten sich schwerlich hätte behaupten können. Dies Gedicht aber enthielt wie das überlieferte Seifridslied beide Teile der Geschichte Sigfrids: seinen Aufenthalt beim Schmiede, wie — das ist uns trotz aller Diskrepanz der Einzelheiten sicher geworden — die Erlösung der bewachten Jungfrau. Dieser zweite Teil zeigt sich in der Saga freilich ebenso verstümmelt, wie der erste Teil dort vollständig und sorgfältig wiedergegeben ist. Die Notwendigkeit einer Harmonisierung der verschiedenen Sigfridsagen innerhalb seines großen Sammelwerkes, die Anknüpfung der Geschichte von Sigfrids Werbung um Brynhild für Gunther, vielleicht auch zufällige Verstümmelung mag diese Mißhandlung der Erlösungssage herbeigeführt haben, die in der Vorlage des Sagaschreibers dem zweiten Teil des überlieferten Liedes wohl so ähnlich gesehen haben möchte, wie die übrigen Kapitel dem ersten ähnlich sind.

War diese Vorlage der Saga nun etwa identisch mit jenem älteren Gedichte, das, wie wir oben eingesehen, in dem uns erhaltenen Seifridsliede verarbeitet ist? Diese Frage würde sich, auch wenn alle Umstände günstig wären, doch nie mit vollkommener Sicherheit bejahen lassen, wohl aber läßt sich feststellen, ob denn Indizien vorliegen, die sie zu verneinen zwingen. Es gilt dafür die im einzelnen schon behandelten Verschiedenheiten der Erzählung in Saga und Lied noch einmal im Zusammenhange zu prüfen, indem wir sie in Kategorien zusammenstellen.

Die Saga hat zunächst einige Züge, die im Liede fehlen, aber in der eddischen Überlieferung wiederkehren: die Namen oder Namensformen Sigurđ, Brynild, Regin, Grani und Gram, weiter folgende Motive: der Drache Bruder des Schmieds; sein Fleisch gesotten, Finger verbrannt und in den Mund gesteckt, läßt den Helden die Vögel verstehen, die ihm Mimis Tod empfehlen; Tötung des Schmiedes. Daß jene nordischen Namen und Namensformen erst vom Sagaschreiber in den deutschen Bericht eingemengt wurden, ist von vorneherein zweifellos. Für das Motiv von der verstandenen Vogelsprache mit allem drum und dran ergab sich oben S. 45 aus dem

schlechten Zusammenhange, in dem diese Züge mit der übrigen Erzählung stehen, ein gleiches und so wird dies auch für die übrigen Momente gelten — mit Ausnahme der Tötung Mimis. Dieser Zug findet nämlich nicht bloß in der Edda, sondern auch im Märchen eine Entsprechung, und zwar weicht die Erzählung der Saga von dem eddischen Berichte beträchtlich ab — der Schmied begleitet den Helden nicht zum Drachenkampfe, sondern wird in seinem Hause von dem aus dem Walde zurückkehrenden Helden getötet —, trifft aber in eben diesen Punkten mit dem Märchen genau zusammen. Die Tötung des Schmiedes muß also dem Märchen entsprechend im deutschen Gedichte gestanden haben und nur das jüngere Lied hat sie verloren. Wir wissen aber ja auch aus der Darmstädter Handschrift, daß unser Lied seine Vorlage im ersten Teile nicht unbeträchtlich verkürzt hat.

Die gleiche Auffassung wird sich behaupten dürfen für einen anderen Zug, in dem Saga und eddische Überlieferung übereinstimmen: da und dort erhält der Held vom Schmiede ein Schwert. Auch dieser Zug stammt aus dem Märchen; die Einzelheiten aber weichen von diesem in der Erzählung der Saga ebenso ab wie vom eddischen Bericht, der sich, wie wir später sehen werden, dem Märchen aufs engste anschließt. Das Seifridslied bietet nichts Entsprechendes, und doch wird eben hier aus einem anderen Zeugnisse sicher, daß die Saga auch diesen Zug nach deutscher Überlieferung erzählt. Sigurđ erhält nach ihrem Bericht neben dem Schwerte vom Schmied eine ausgezeichnete Brünne. Wir wissen schon, daß diese Brünne durch den Rosengarten A bestätigt wird, oben S. 35. Die Übereinstimmung kann darum nicht zufällig sein, weil auch der Name des Schmiedes im Rosengarten, Eckerich, zusammenklingt mit dem Namen des mißhandelten Schmiedegesellen Æckiharđ der Saga. Ich denke wohl, daß der Schmied in der Quelle der Saga wirklich den redenden Namen Eckerich oder Eckehard* geführt hat; die stets wache, zyklisierende Neigung des Verfassers der Saga schickte dann

* Vgl. was in Bd. 1, S. 393 über Ecgþéow vermutet wurde.

aber den Schmiedezögling Sigurð in eine Werkstatt mit dem Schmiedezögling Wieland zu Meister Mimi und der Name Eckehard ward auf den Gesellen überschrieben.* Sei dem aber wie immer, so ist doch klar, daß der Zug: Schwert und Brünne vom Schmiede für den Helden gefertigt, aus deutscher Sage stammen muß.** Auch dieser Zug aber kann recht wohl in der Vorlage des jüngeren Seifridsliedes gestanden haben, in das er sich ohne Störung einfügen ließe, und man hätte sich nur wieder vorzustellen, daß er bei der Verkürzung des ersten Teiles durch das jüngere Lied verloren gegangen wäre. Und irre ich nicht, so läßt sich hier sogar positiv beweisen, daß der Bearbeiter den Zug noch in seiner Vorlage gelesen haben muß, da Str. 174, 5—8 ihn doch wohl voraussetzen:

Er tregt an jm all tage
Die wappen vnd die ring;
Damit hielt er die Helde
Jnn disem land gering.

Die Meinung dieser Verse kann m. E. nur sein: Sigfrid führt ein *wâfen*, d. h. ein Schwert, und *ringe*, d. h. eine Brünne, um derentwillen ihn alle fürchten, genau also wie der Rosengarten den Dietrich von Bern Sigfriden um seines Schwertes und seiner Brünne willen fürchten läßt. Gewiß hatte dies Gedicht eine entsprechende Stelle im älteren Sigfridsliede vor Augen und das jüngere Lied hat die zitierte Angabe aus seiner Vorlage übernommen, wo sie jedenfalls durch eine den Andeutungen des Rosengartens entsprechende Erzählung von

* Dieselbe Vermutung, wie ich eben noch sehe, schon bei Brockstedt, Altfranzös. Sigfridslied S. 18 f.

** Das erhält noch eine weitere Bestätigung in der schwedischen Fassung A des Liedes von Sivard Snarensvend (DGF. 4.584), wo die Mutter dem Heldenjüngling außer Roß und Schwert auch (Str. 4) *brynian så godh, der schal icke fäste på pill äller suärdh* gibt, ebenso in der norwegischen Fassung bei Landstad, Norske Folkeviser S. 111, Str. 18 Schwert, Schild und Brünne. Dagegen mag Sivers *„ædle Brynje“* in der färöischen Fassung des Liedes von Sivard og Brynild (DGF. 1.22, Str. 11, 14, 15) entwickelt sein aus dem *ædle Ring* der Fassung D, der, ein offenbares Mißverständnis des Schwertnamens *Adellring*, weiter mißverstanden zu denken wäre als *ringe* = Brünne.

der Erwerbung der Waffenstücke im ersten Teile des Gedichts vorbereitet war. Nachdem diese weggeblieben war, mußte die Angabe in Str. 174 unverständlich werden und der Verderbnis (*die wappen* statt *daz wâfen*) unterliegen.

Die Saga weist nun auch an anderen Stellen noch einige ursprüngliche, vom Märchen bestätigte Züge auf, die dem jüngeren Liede fehlen: die Tiersäugung, das Saugen durch zwölf Monate, das Mitnehmen ungeheuerlicher Speisevorräte, die der Held gleichwohl in einem Sitzen verzehrt. Dieser letztere Zug ließe sich in die Erzählung des Liedes ohne Anstoß einschieben, kann in dessen Vorlage also recht wohl gestanden haben. Aber für das Motiv der Tiersäugung ist in der Eingangserzählung des jüngeren Liedes kein Raum und doch ist, wie das Märchen lehrt, gerade dies Motiv gewiß nicht vom Verfasser der þiđrekssaga erst erfunden. Benützte er also doch ein von der Vorlage des jüngeren Liedes verschiedenes Gedicht, oder hat das jüngere Lied seine Vorlage in diesem Punkte nicht bloß verkürzt, sondern abgeändert? Und wie steht es mit der Geschichte der Sisibe?

Abermals wird die Entscheidung durch das jüngere Lied selbst gegeben. Wir lesen in der bekannten Str. 47:

Nun was der Held Seyfride
Gewesen seyne Jar,
Das er vmb vatter vnđ můter
Nicht west als vmb ein har;
Er ward vil ferr versendet
Jnn eynen finstern than,
Darinn zoch jn ein meyster,
Biß er ward zů eym man.

Diese Angaben sind, wie schon oben S. 14 f. festgestellt, unvereinbar mit dem, was Str. 1—4 des Liedes von Seifrids Jugend erzählt; wohl aber ließe die Erzählung der þiđrekssaga sich mit solchen Worten zusammenfassen. In einer Jugend wie Str. 47 sie andeutet, fände das Motiv der Tiersäugung sehr wohl Platz, ja die Angabe: *er ward vil ferr versendet in eynen finstern than* setzt ja wohl geradezu eine

Vorgeschichte voraus, die der Erzählung von Sisibe sehr ähnlich gewesen sein muß. Kann es diese selbst gewesen sein?

Die Forschung scheint im allgemeinen der Annahme geneigt, erst der Verfasser der Saga habe die Erzählung von Sisibe in die deutsche Sage eingeschoben. Positive Anhaltspunkte hat man dafür nicht, im Gegenteil würden wenigstens die Namen Herman, Suávi und Suávaskóg doch zunächst auf deutsche Überlieferung deuten. Ich will nun nicht in Abrede stellen, daß die behauptete Auffassung an sich trotzdem möglich wäre. Ihre offenbare Unrichtigkeit erhellt aber aus einer Betrachtung des Verhältnisses, in dem die Geschichte der Sisibe zur Genovefalegende steht.

Unter den überaus zahlreichen literarischen Fassungen des Crescentia-Sibiliatypus gibt es keine, die mit der Geschichte Sisibes annähernd so weit übereinstimmte wie die Genovefalegende. Mit dieser verbindet unsere Saga vor allem wie mit keiner anderen Fassung die Tatsache, daß in beiden Berichten Verstoßung der verleumdeten Frau und Ernährung durch eine Hirschkuh verbunden sind. Überhaupt finden sich eigentlich nur zwei trennende Momente zwischen Legende und Saga: dort wird die Frau, mit dem Kinde am Leben bleibend, später vom Gatten wiedergefunden und das Kind wird, noch im Hause geboren, mit in den Wald verstoßen.* Im übrigen aber verläuft die Geschichte der Frau da und dort in Zügen, die in so fortgesetzter Übereinstimmung sich nirgends wiederfinden: der Mann überläßt die Gattin, während er ins Feld zieht, der Obhut eines vornehmen Dieners, dieser verfolgt die Frau mit unkeuschen Anträgen, verleumdet, abgewiesen, die treue bei dem heimkehrenden Gatten, sie habe

* Die þiðrekssaga stimmt, wenn sie die Frau schwanger in den Wald schickt, mit dem Sibiliatypus überein. Sollte die deutsche Vorlage aber nicht etwa dieselbe Formulierung gehabt haben wie die Genovefalegende? Zu ihr würde augenscheinlich die Angabe von Seifl. 47,5, der Knabe sei „in den Wald versendet“ worden, besser stimmen als zur Formulierung der þiðrekssaga. Das Motiv der Wasseraussetzung wäre dabei eher leichter einfügbar gewesen als bei der vorliegenden Erzählung; ich sehe aber überhaupt keinen faßbaren Anhalt zu entscheiden, auf welcher Stufe dieser Zug eingeführt wurde.

mit einem Knechte Umgang gehabt, der Gatte befiehlt, sie zu töten, Diener führen sie in den Wald, lassen sie aber leben und bringen dem Herrn Zunge und Auge eines Hundes. Dieser Erzählung der Saga und der Legende fehlen bezeichnenderweise ebenso das Turmmotiv des Crescentia- wie das Zwergmotiv des Sibiliatypus. Stellen wir noch fest, daß in beiden Überlieferungen der Name Sigfrid an bedeutender Stelle begegnet, so kann wohl als erwiesen gelten, daß Saga und Legende nicht unabhängig voneinander zu denken sind. Das Verhältnis läßt sich aber nur dahin auslegen, daß die Genovefalegende, die nach Seuffert von einem Laacher Mönche zwischen 1325 und 1425 erfunden wurde, unsere Sage benützt hat. Damit wäre denn der deutsche Ursprung auch dieser Erzählung der þiđrekssaga bewiesen.*

Sollten wir uns nun die Vorlage der Saga mit der des jüngeren Liedes mittelbar oder unmittelbar identisch denken, so müßte dieses den Eingang der Erzählung nicht bloß verkürzt, sondern geändert haben.** Das ist aber in der Tat nicht nur möglich, sondern selbst wahrscheinlich. Denn es lassen Grund und Vorbild zu seiner Änderung sich noch recht wohl erkennen: das jüngere Lied schließt einen Kompromiß mit dem Nibelungenliede, der die Erzählung des älteren Sigfridliedes von der Jugend des Helden mit der des großen Epos in Einklang bringt. Darum wächst nach ihm der Knabe am Hofe seines Vaters auf und zieht von da erst in die Welt.

Die angenommene Veränderung aus Rücksicht auf die Erzählung des Nibelungenliedes wird aber um so plau-

* Bei der Übertragung der Crescentia-Sibiliageschichte auf die Gattin Sigmunds in Deutschland kann mitgewirkt haben, daß dieser hier (wie auch die Edda noch zeigt) als fränkischer König galt; gerade vom fränkischen König und seiner Gattin aber werden jene Geschichten in verschiedener Form erzählt.

** Ich habe oben S. 18 darauf hingewiesen, daß der Eingang des überlieferten Seifridslieds — der unbändige Knabe von den Eltern in die Welt geschickt — auch im Märchen Entsprechung findet. Die Abänderung könnte in diesem Zuge zufällig mit ähnlichen Märchenvarianten zusammengetroffen sein; es wäre aber auch ein nachträglicher Einfluß des Märchens auf das Lied denkbar, wozu die Sagengeschichte auch sonst Parallelen liefert.

sibler, als doch nur aus gleichen Rücksichten sich Dasein und Inhalt der Strophen 12—15 verstehen lassen. Ihre Angaben stehen mit der ausführlichen Erzählung des Liedes selbst in unlöslichem Widerspruch, passen aber sehr wohl zu der Erzählung des Nibelungenliedes. Wenn hier gesagt wird, Seifrid habe dem König Gybich seine Tochter abgedient, so ist das eine vollkommen zutreffende Bezeichnung der Art wie Sivrit die Kriemhilt des Nibelungenliedes erwirbt, aber ganz unpassend, ja unmöglich für die Erwerbung der Kriemhild vom Drachenstein, wie das Lied sie erzählt. Noch weniger aber will, was diese Strophen von der Erwerbung des Schatzes melden, zur tatsächlichen Erzählung des Liedes sich fügen. Mit aller Ausführlichkeit wird uns späterhin berichtet, daß Seifrid den Schatz auf und im Drachenstein durch die Tötung des Drachen erwarb. Diese Angabe an sich stammt zweifellos aus dem Märchen, mit dem sie sich in vollkommener Übereinstimmung befindet: Bärensohn nimmt aus dem dämonischen Reiche den Schatz der von ihm getöteten Hüter der erlösten Jungfrauen mit, oben S. 26. Diese Grundtatsache fanden wir im Liede mit einer Reihe von Einzelheiten erzählt, die im Märchen keinen Anhalt haben, aber mit den Angaben der Str. 13—15 zusammentreffen: der Schatz Eigentum zwergischer Brüder, die ihn von ihrem Vater Nybling geerbt haben. Zugleich aber sagen diese Strophen in Widerspruch zu dem später Erzählten, der Held habe den Schatz vor der Erwerbung Kriemhilds gewonnen. Offenbar hat das jüngere Lied mit diesen Dingen eine für seinen Zusammenhang übel passende Anleihe beim Nibelungenliede gemacht. Denn beide Angaben — Schatz von Brüdern erworben, die ihn vom Vater geerbt haben, und Schatz vor der Erwerbung Kriemhilds gewonnen — enthält das Nibelungenlied und es wird Zeit, daß wir seiner Betrachtung uns zuwenden.

Das Nibelungenlied wendet nach eingehender Orientierung über Personen und Verhältnisse am burgundischen Hofe erst mit der zweiten Aventiure sich Sivrit zu. Deren Inhalt aber ist sagengeschichtlicher Analyse nicht zugänglich. Was hier als Sivrids Jugend erzählt wird, ruht nicht auf

alter Überlieferung, sondern ist die vom Stile dieser Dichtung geforderte und vom Leben dargereichte typische Jugend des Fürstensohns im endenden zwölften Jahrhundert. Erst bei der Ankunft des Helden in Worms werden dann in der dritten Aventiure die sagenhaften Abenteuer seiner Jugend in Hagens Erzählung wenigstens zum Teile nachgeholt. Es ist dem Dichter aber nicht gelungen, seine Erfindung und die gegebene Überlieferung in harmonischen Einklang zu bringen. Vielmehr stehen sie unvermittelt und unvereinbar nebeneinander; man sieht nicht, wo die von Hagen erzählten Geschichten in der Jugend Sivrids Platz gehabt hätten, wie die zweite Aventiure sie darstellt.

Ausführlich läßt der Dichter Hagen zunächst Str. 87 ff. von der Erwerbung des Schatzes erzählen. Allein reitend fand Sivrit vor einem Berge die Mannen des Nibelunc beschäftigt, einen gewaltigen Schatz von Gold und Edelsteinen zu teilen, den sie aus dem hohlen Berge herausgetragen haben. Sivrit wundert sich über ihr Tun, kommt näher, einer von den Leuten erkennt ihn, die jungen Königssöhne Schilbunc und Nibelunc begrüßen und bitten ihn, den Schatz zu teilen. Der Held ist bereit, als Lohn geben sie ihm das treffliche Schwert Balmunc. Mit der Teilung aber kann er nicht zustande kommen, „sie“ werden zornig und Sivrit erschlägt zwölf Riesen und siebenhundert Recken von Nibelungenland samt den Königssöhnen Schilbunc und Nibelunc. Die Mannen der Könige unterwerfen darauf aus Furcht vor seiner Stärke und dem Schwerte Sivrit sich und das Land. Nur der Zwerg Alberich will seine gefallenen Herren rächen, Sivrit aber bezwingt auch ihn, nimmt ihm die Tarnkappe ab, läßt ihn den Untertaneneid schwören und setzt ihn als Verwalter des Schatzes ein, den er wieder in den Berg hat tragen lassen.

Diese Erzählung ist trotz ihrer Ausführlichkeit mangelhaft und läßt Unklarheiten und einzelne Lücken, die nicht überall mit Sicherheit sich ausfüllen lassen. So wird nicht gesagt, warum Sivrit ersucht ward, die Teilung vorzunehmen; aber hier ist klar, daß es darum geschah, weil die Nibelungen selbst, die sie schon begonnen hatten, nicht damit zustande

kommen konnten. Es wird weiter nicht gesagt, in welcher Beziehung zueinander Schilbunc und Nibelunc stehen. Aber da sie gemeinsam die Herren Alberichs und der Nibelunge sind und selbst auch Nibelunge heißen, so sind *diu rîchen küneges kint* (87,3) klärlich als Brüder gedacht. Ihr königlicher Vater wird nicht genannt. Wenn der Schatz *der Nibelunges schatz* oder *hort*, Balmung *daz Nibelunges swert*, das Land einmal *ze Nibelunge*, seine Hauptstadt *Nibelunges burc* oder *sal* heißt (die Stellen s. in Bartschs Wörterbuch S. 229 f.), so könnte das alles, nach sonst zu belegendem Sprachgebrauch alter Dichtung, nach dem einen Bruder benannt sein, wenn es auch beiden gehörte; heißen die nibelungischen Recken doch einmal (721,3) ebenso einseitig *Schilbunges recken.* Aber die Brüder sind jung (91,2), der ungenannte Anlaß ihrer Teilung kann kaum ein anderer sein als daß eine Erbteilung vorliegt. Das gibt Anlaß, nach dem wohl eben erst verstorbenen Vater zu fragen, und man kann aus dem singularischen *Nibelunges swert* usw. leicht, aber ohne jede Sicherheit auf *Nibelunc* als Namen des Vaters schließen und Nib. C 93,7 *mit ir vater swerte daz Palmunc was genannt* ist dieser Schluß wirklich gezogen. Die Bezeichnung *Nibelunge* für die Brüder ist dabei gewiß eher eine Schwierigkeit als eine Stütze. Es ergäbe sich damit ein Verhältnis der Namen wie etwa das sicher sekundäre und unrichtige *Vǫlsungr* und *Vǫlsungar* der Vǫlsungasaga, während die Verwendung von *Nibelunge* als Bezeichnung für beide Brüder nach dem Namen des einen in der Richtung einer bekannten syntaktischen Formel (*Castores* = Castor und Pollux, *Αἴαντε* = Aias und Teukros, *dyāvā* = Himmel und Erde) läge und damit eine befriedigende Erklärung fände.

Da die Brüder zwölf Riesen zu *friunden*, d. h. Verwandten haben (94), so sind sie zweifellos selbst als Riesen gedacht. Daß unter ihren Mannen sich auch ein Zwerg befindet, ist nicht auffallend, da Zwerge als Diener von Riesen auch sonst (nicht bloß im Seifridsliede) begegnen. Auf welche Weise Sivrit eigentlich die Tarnkappe von Alberich gewann, bleibt völlig unklar. Geschah es in einem Kampfe, so ver-

steht man nicht, warum die Streitenden dabei *alsam die lewen wilde liefen an den berc.* Nach Analogie von 976,3 müßte man eher an einen Wettlauf denken, als etwa eine Flucht des Zwerges nach dem Berge. Endlich muß *daz Nibelunges swert, daz guote swert Balmunc* offenbar vom Dichter nicht ausgesprochene Eigenschaften besessen haben, die *die starken vorhte, die sie zem swerte heten*, begründeten. Man kann sich aber wohl begnügen, an seine Str. 955 ausführlicher gepriesene Schärfe zu denken, um derentwillen ja wohl auch Dietrich 2350,1 das Schwert fürchtet.

Es ist in gewissem Sinne endlich noch ein Mangel dieser Erzählung, daß wir eine genaue Schilderung des Schatzes erst gelegentlich seiner Überführung nach Worms bekommen, insonderheit dort (1124) erst erfahren, daß sein Hauptstück ein Rütlein aus Golde gewesen: *der daz het erkunnet, der möhte meister sîn wol in aller werlde über ietslîchen man.*

Ich habe bisher des Umstandes keine Erwähnung getan, daß im Biterolf V. 7811 ff. und nochmals kürzer 8162 ff. eine zweite Fassung der Geschichte von Sigfrid und den Nibelungen vorliegt. Sie läßt sich für eine Feststellung der Vorgeschichte unserer Szene in der Tat nicht verwerten, da sie selbst offenbar nichts anderes ist als eine Umschreibung und teilweise Ausdeutung der Erzählung des Nibelungenliedes.

Die Grundzüge der Erzählung kehren im Biterolf genau wieder: Sifrit hat die beiden Nibelungen, die Könige Nibelunc und Schilbunc, bei einer Teilung getroffen und samt ihren Mannen und zwölf Riesen erschlagen, auch Alberich bezwungen und die Tarnkappe von ihm gewonnen. Daß er dabei den Hort erwarb, wird in beiden Fassungen gesagt;* des Schwertes freilich ist weder hier noch dort Erwähnung getan, aber Sifrit trägt sonst (10846, 11053, 12279) Balmunc, der 7227 *des alten Nibelunges swert* heißt.

Im einzelnen hat das jüngere Epos manche Angaben, die nicht im älteren stehen. Es ist berechtigte Ausdeutung der Vorlage, wenn Schilbunc ausdrücklich Nibelungs Bruder

* Beiläufig erwähnt wird der Hort noch 8565 als *Nibelunges golt*, 12044 als *der Nibelunge golt.*

genannt wird, und die Brüder teilen, *daz in ir vater hete lân;* wenn Balmunc *des alten Nibelunges swert* genannt wird, so verrät sich damit Nib. C als Vorlage.* Es sind harmlose Zutaten, wenn das Land der Nibelungen, der Schätzehüter, als *ein rîche lant* bezeichnet, von den zwölf Riesen gesagt wird, sie hätten ihren Herrn *fürsten lant erstriten,* wenn dem starken Alberich zwanzig Männerstärken zugeteilt werden. Und es will auch nichts bedeuten, daß der Biterolf die 700 Nibelungenrecken auf *fünf hundert ritter oder baz* reduziert, da doch nur eine runde Zahl für die andre gesetzt wird, und von diesen Recken gegen das Lied dreißig Sifrids Schwert entrinnen.

Daß doch das Nibelungenlied und nur dies dem Dichter Quelle war, beweist der enge Anschluß seiner Erzählung im Aufbau wie im Wortlaut. Man vergleiche etwa:

Bit.	*Nib. C.*
7815 *bî manegem stolzen ritter guot*	88.3 *bî Nibelunges horde vil manegen küenen man*
7817 *die wolden dâ geteilet han*	89.3 *wie in teilen wolden*
7823 *daz er die künege bêde sluoc*	96.1 *die rîchen künege die sluoc er beide tôt*
7824 *si heten doch bî in genuoc bêde ir mâge und ouch ir man*	94.1 *si heten dâ ir friunde zwelf küene man,*
7831 *dannoch wâren zwelve dâ.. si wærn wol risenmæzic. der einer brâhte in in den zorn, dâ von die andern wurden vlorn. er twanc ouch Alberîchen.*	*die starc als risen wâren. die sluoc sît mit zorne diu Sîvrides hant, und recken sibenhundert dwang er von Nibelunge lant.*

Das heißt also: das Zeugnis des Biterolf ist für die Sagengeschichte wertlos, da wir seine Quelle besitzen.

Zur Erzählung des Nibelungenliedes finden sich aber weiter auch im Seifridsliede eine Reihe paralleler Züge.

* Ebenso weist Bit. 7834 *von den tete man uns bekant, si wærn wol risenmæzic* auf Nib. 94.2 in der Lesart von C *die starc als risen wâren* und ganz klar ist 7847—50 aus C 93.8 geflossen.

Ehe Seyfrid dem König Gybich seine Tochter abdiente, ward von ihm *bey eyner staynen wandt der Nyblinger hort* (so 13,2; *Nyblinges hort* 14,6) gefunden, den der Zwerg *Nybling* (*Nyblinge* 14,1) verschlossen hatte. Als er starb, hüteten seine drei jungen Söhne im Berge den Schatz, um dessentwillen *sich von den Hewnen hůb jämmerlicher mordt.*

Ausführlicher, aber wie oben S. 11 f. schon dargelegt wurde, in sich widerspruchsvoll und unklar ist dann Str. 134 ff. von dem Schatze die Rede. Die Angaben über ihn selbst und seine Besitzer stimmen wohl zu den Andeutungen von Str. 13/14; aber das wann und wie Seyfrid ihn erwirbt, wäre in Str. 13 allerdings sehr seltsam angedeutet, wenn diese Worte einen vorläufigen Auszug aus der späteren Erzählung darstellen sollten. Der Schatz gehörte dem alten Zwergkönig Nybling. Als er — *vor leyd* sagt 156,8: wohl weil Kuperan die Zwerge unterjocht hat? — gestorben war, hüteten seine zwei unbenannten Söhne den Schatz im Berge, während ihr Bruder Eugel sich außerhalb des Berges aufzuhalten scheint. Während des Drachenkampfes schaffen sie den Schatz aus dem Berge und wieder in den Berg: es ist oben S. 11 f. ausgeführt, wie mangelhaft, ja unmöglich das im Gedichte erzählt und begründet ist. Seyfrid hat den Schatz im Berge gesehen und nimmt ihn nachträglich noch mit, da er meint, er habe dem Riesen oder dem Drachen gehört. Noch auf der Heimkehr gegen Worms aber versenkt er ihn in den Rhein.

Die ungeheuerliche Konfusion dieser Erzählung löst sich uns in der geschichtlichen Einsicht, daß im Liede zwei ganz verschiedene Berichte von der Erwerbung eines Schatzes durch Sigfrid auf die unglücklichste Weise miteinander verschmolzen sind:

* Es ist oben S. 11 auch auf die Verwirrung hingewiesen, die in den Angaben des Seifridsliedes über die Wohnung der Zwerge in ihrem Verhältnis zu der des Drachen herrscht: sie erklärt sich aus der Verquickung der beiden Quellen, die noch sehr deutlich werden, wenn die Wohnung der Zwerge stets Berg, die des Drachen stets Stein heißt. Der „Berg“ stammt eben aus Nib. 88.

1. Sigfrid findet nach dem Kampfe mit dem Drachen im Berge einen Schatz und nimmt ihn mit und

2. Sigfrid gewinnt von dämonischen Brüdern vor einem Berge einen Schatz.

Die Schatzformel 1 entspricht, wie wiederholt festgestellt, genau dem Märchen und stand, aus ihm in die Sage übergegangen, offenbar rein im älteren Liede. Wenn das jüngere Lied seinen Helden noch vermuten läßt, der Schatz habe dem Riesen oder Drachen gehört, so hat das seinen guten Grund: der Schatz ist im Märchen stets im Besitze der Hüter der Jungfrauen gewesen. Hier jedoch muß der Dichter das mitgeschleppte Motiv als eine unrichtige Vermutung Seyfrids bezeichnen, weil seine Darstellung eine ganz andere Schatzgeschichte einmengt, zu der es sich nicht fügen will.

Diese Formel 2 aber findet sich rein, ohne Verquickung mit 1 in der betrachteten Erzählung des Nibelungenliedes. Hier ist denn auch die Verbringung des zu teilenden Schatzes vor den Berg und die Wiederverbringung des von Sivrit gewonnenen in den Berg ebenso am Platze, als diese gleichen Züge im Seifridsliede unsinnig sind.

Es gilt nun aber noch eine weitere Fesstellung: war die Quelle des Seifridsliedes für die Schatzformel 2 einfach das Nibelungenlied oder stand jenem an seiner Stelle oder neben ihm eine andere Quelle zur Verfügung? Diese Frage drängt um so mehr sich auf, als ja schon die flüchtigste Betrachtung zeigt, daß unser Seifridslied einiges anders als das Nibelungenlied oder über dieses hinaus enthält.

Zunächst kennt es nicht zwei, sondern drei Besitzer des Schatzes, die alle drei Zwerge und Brüder sind. Hier wird nun sogleich sichtbar, daß unser Lied eine Vorlage, die nur zwei Besitzer des Hortes kannte, nachträglich geändert haben muß. Denn allenthalben bleibt im Liede der dritte angebliche Bruder, Eugel, nach Aufenthalt und Betätigung dauernd getrennt von den beiden anderen Brüdern, die allein über den Schatz verfügen. Str. 134 führt sie auch ganz getrennt ein:

Nun waren Nyblings söne
Zwen in dem berg gewest,
Die waren Eugels brüder,
Hetten gehütet vest
Irs vatters Nyblings schatze.

Die zwen künige lassen den Schatz denn auch allein aus dem Berg heraustragen, ohne daß Eugel, wie der Dichter ausdrücklich bemerkt, davon wußte. Er agiert dafür durchgehends, von der ersten Begrüßung bis zum Geleite beim Abschied, derart allein mit dem Helden, daß der Dichter geradezu ein Bedürfnis empfindet, uns gelegentlich (Str. 156) zu versichern, daß jene zwei Brüder Eugels *künig waren als er.*

Es ist also deutlich, daß in der Quelle des Liedes nur von zwei Besitzern des Schatzes die Rede war wie im Nibelungenliede. Zugleich aber wird gerade aus dessen Erzählung begreiflich, woher der dritte Besitzer stammte. Offenbar identifizierte der Dichter den Zwerg Alberich mit dem Zwerge Eugel des Sigfridsliedes, der, wie wir wissen, dem Erdmann des Märchens entspricht. Ihn gesellte er aber den nibelungischen Brüdern offenbar deswegen als dritten Bruder, weil er auch jene für Zwerge hielt, nachdem sie einen Zwerg als Mann haben und ihre riesische Qualität in Str. 94 des Nibelungenliedes nur indirekt und so unvollkommen angedeutet ist, daß auch moderne Gelehrte in seinen Irrtum verfallen konnten.

Man wird nach dieser Feststellung schwerlich der Annahme geneigt sein, daß in der Angabe des Seifridsliedes, der Vater der drei Brüder habe Nybling geheißen, eine selbständige, vom Nibelungenliede unabhängige Sagenkenntnis zu Worte komme. Vielmehr darf man diesen Zug als einen zwar — Nib. C beweist es — naheliegenden, aber doch unsicheren, ja wie oben S. 57 schon dargelegt wohl gar falschen Schluß aus den mangelhaften Angaben des Nibelungenliedes betrachten und dies um so mehr, als die weitere Aufklärung, der Alte sei *vor leyd* (über die Knechtung seines Zwergenvolks durch Kuperan muß man verstehen, oben S. 60) gestorben, doch gewiß eine Erfindung des jüngeren Liedes ist.

Ich glaube damit bewiesen zu haben, daß den behandelten Angaben des Seifridsliedes* ein selbständiger Sagenwert so wenig zukommt wie denen des Biterolf** und nehme darum keine Rücksicht auf sie, wenn ich nunmehr die Frage nach dem Ursprung der Erzählung des Nibelungenliedes aufwerfe.

Es ist schon von den Brüdern Grimm bemerkt worden, daß ihr eine wohlbekannte Märchenformel auffallend nahe steht, die ich die Erbteilungsformel nennen möchte. Ihre Heimat ist in jenem weitverbreiteten Typus zu suchen, der von Gewinnung, Verlust und Wiedergewinnung einer elbischen Gattin durch einen Sterblichen erzählt. Er erscheint in mehreren Ausprägungen, worunter die wichtigsten der Schwanfrautypus wie man ihn nennen darf und jener nahe verwandte sind, den ich in der Bibliothek des literarischen Vereins, Band 227, S. LXXII ff. unter dem Namen „die gestörte Mahrtenehe“ freilich nur nach einer Auswahl von Varianten

---

* Man könnte sich noch fragen, ob die Einfügung der Schatzgeschichte aus dem Nib. erst vom Verf. des überlieferten Liedes, also um 1500, bewirkt wurde oder auf einer früheren Stufe. Es ist schwer darauf mit Greifbarem zu antworten. *Der Nyblinger hort* 13.2 trifft mit dem *Nibelunger schatz* der Piaristenhs. 87.3 und fortgesetztem *Nibelunger* auffallend zusammen. Aber 14.6, 134.5, 168.4 steht *Nybling(e)s schatz* und man möchte die Piaristenhs. schon darum nicht gerne als Quelle des Einschubs gelten lassen, weil in ihr der *hort* des Nibelungen- und Seifridlieds in der Erzählung von seiner Erwerbung durchgängig (wie sonst auch gewöhnlich: Lunzer PBB. 20.368) *schatz* heißt, während 134.8 das Seifridslied freilich mit der Piaristenhs. in dem Gebrauche von *schatz* zusammentrifft gegen *hort* in der im Wortlaut entsprechenden Stelle des Nib. 89.1. Der Zusammenklang im Wortlaut hier wie Str. 13 = Nib. 88 (vgl. auch Str. 13.1 mit Nib. 89.3) bestätigt übrigens weiter die unmittelbare Entlehnung der Schatzformel 2) aus dem Nib. Noch eins. Nach Bartschs Lesartenverzeichnis fehlt Nib. 88.3 in d das *bî*. Es heißt dort also: *der helt . . . vant vor einem berge . . . Nibelunges horde* = Seifl. 13.2 *der Nyblinger hort . . . den fand Seyfrid bey eyner staynen wandt.* Lag dem Interpolator also die Lesart von d vor, das ja mit k¹ auch sonst (PBB. 25.134) Berührung zeigt? Die Form *Nybling* teilt er anscheinend (Bartsch zu 87.2) nur mit h.

** Auf die abweichende Auffassung W. Grimms HS.³ 85 ff. (vgl. Raßmann a. a. O. 1.131) und Droeges ZfdA. 50. sei als Kontrolle der obigen Darstellung ausdrücklich verwiesen.

und nicht genau genug behandelt habe. Diese beiden Typen sind nur in ihrem Mittelstück — Verlust der Elbin — regelmäßig verschieden; im Eingang — Gewinnung der Gattin — vermischen sie sich sehr häufig; der Schlußteil, die Erzählung der Wiedergewinnung, ist geradezu identisch. Der Held gelangt nach langem Suchen ins Elbenreich, dahin seine Gattin gegangen ist, durch die Unterstützung dreier überirdischer Gestalten oder (manche Varianten sagen auch „und") durch die Erlangung dreier Wunschdinge. Dies ist unsere Formel, denn der Held nimmt die Kleinodien zwei oder drei dämonischen Wesen weg, die sich, oft gelegentlich einer Erbteilung, um sie streiten. Dieselbe Formel findet sich aber auch verstreut in einer großen Zahl von Märchen, die anderen Typen angehören. Besonders häufig hat die Geschichte von Fortunats Söhnen sie aufgenommen, wie ich die vielerzählte nach ihrem berühmtesten literarischen Vertreter nennen möchte (KHM. 122 „Der Krautesel"), sowie jener Typus von den drei Zauberdingen und den wunderbaren Früchten, den jüngst A. Aarne, Vergleichende Märchenforschungen, Helsingfors 1908, S. 85 ff. ausführlicher behandelt hat; daß da und dort drei Wunderdinge in der Erzählung eine bedeutende Rolle spielen, legte die Vermischung besonders nahe. Aber auch darüber hinaus gibt die Formel häufig Gastrollen:* war sie doch phantastisch und spannend genug, um immer wieder zu unterhalten, und zugleich so bequem, jede Handlung, wo sie etwa vor besonderen Hindernissen ins Stocken geraten wollte, ex machina weiter zu schieben. Man findet sie darum weithin durch die Märchenliteratur und tief in die asiatische Überlieferung hinein bis zurück zum Siddhi-Kür, Tuti-Nameh und Somadeva. Eine ganze Reihe von Forschern haben schon reiche Belege zusammengetragen; man vergleiche etwa Grimm, KHM. Anm. zu 92, Mythol.[4] Vorr. S. XXVI; Afanasjef, Nar. Skazki 8.118 ff.; Liebrecht, Zur Volkskunde S. 117 f.; Köhler, Kl. Schriften 1.54.312; Cosquin, Contes pop. de Lorraine 1.125 ff.

* Sie ist auch in die Salomosage gedrungen, vgl. Rambaud, La Russie épique S. 399.

Einen genaueren Begriff von den Einzelheiten unserer Formel zu geben, wie sie in der tatsächlichen Überlieferung sich findet, stehe hier eine Analyse von ihr nach einer beschränkten Anzahl von Aufzeichnungen. Ich benütze dabei zunächst aus meiner a. a. O. S. LXXIII f. gegebenen Liste der Überlieferung des Typus von der gestörten Mahrtenehe jene Varianten, die unsere Formel enthalten.* Ihnen lasse ich hier, in der Bezifferung mit Nr. 33 fortfahrend, eine weitere Reihe von Aufzeichnungen folgen, in denen die Formel sich bietet. In dieser Liste erscheinen, bunt zusammengewürfelt, wie ich sie gerade in der Hand halte, Märchen aus den oben genannten Typen von der Schwanfrau und von der gestörten Mahrtenehe (ich habe sie mit * bezeichnet) untermischt mit den Angehörigen verschiedener anderer Typen; nur Vertreter des Fortunattypus habe ich mit Absicht ausgeschlossen. Ich nenne:

33. Grimm, KHM. 3.215.
*34. Ebd. Nr. 193.
*35. Ebd. Nr. 197.
*36. Jahn, Volksm. aus Pommern und Rügen S. 281, Nr. 54.
*37. Ebd. S. 304, Nr. 56.
*38. Ebd. S. 377, Var.
*39. Knoop, Volkssagen aus dem östl. Hinterpommern S. 215.
*40. Var. dazu bei Jahn a. a. O. S. 380.
*41. Kaden, Unter den Olivenbäumen, S. 112.
42. Vernaleken, Österr. KHM. S. 140, Nr. 26.
*43. Haltrich, Volksm. aus d. Sachsenlande[3], S. 15, Nr. 5.
44. Waldau, Böhm. Märchenbuch, S. 248.
45. Ebd. S. 555.
46. Afanasjef, Nar. Russk. Skazki V, Nr. 36.
47. Ebd. VIII, Nr. 12.
48. Ebd. VIII, Nr. 26.
49. Kreutzwald-Löwe, Esthn. Märchen, S. 141, Nr. 11.
*50. Georgeakis et Pineau, Le Folklore de Lesbos Nr. 2.
51. Ungar. Revue 1888, S. 331 (Osmanisch).
52. Somadeva übs. v. Brockhaus 1.18.
*53. Toeppen, Aberglauben aus Masuren S. 140.

---

* Die Nummern 6 und 11 mußte ich dabei unberücksichtigt lassen, da mir die betr. Bücher gegenwärtig nicht zugänglich, meine alten Auszüge aber abhanden gekommen sind.

*54. Schreck, Finn. Märchen Nr. 5.
*55. Quellen und Forschungen z. dtsch. Volkskunde, hg. v. Blümml 6.113.
*56. Revue des Trad. pop. 1.62.
*57. Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde 17.107.
*58. Tausendundeine Nacht, Breslauer Übs. 10.301.

Diese Märchen erzählen folgende Geschichte.

Der Märchenheld begegnet auf seiner Wanderung mehreren Personen — in 19 Varianten drei, in 11 Fassungen zwei, in 2, 10, 12, 14, 18 dreimal je zwei, zweimal ist keine Zahl genannt —, die untereinander im Streite liegen, ja sich schlagen. Diese Personen sind gewöhnlich dämonischer Art, seltener Menschen, einmal Tiere. Sie heißen Riesen 1, 15 (*Troldebørn, der dog var større end almindelige mennesker*) 18, 32 (Riesenknaben), 35, 39, 43, 44, 53, 55, 56, Zwerge 10, 49, Waldkobolde 12, Felsengeister 45, Teufel 42, 47, 51, 57, Kæmper 13, 14, Räuber 37, 38, 41, Männer 21, 34, 50, 52 (Söhne eines Zauberkünstlers), 54, „Zweie“ oder „Dreie“ 2, 3, 16, in 33 Löwe und Fuchs vermutlich in Anlehnung an die bekannte Formel von dem Märchenhelden, der streitenden Tieren die Beute teilt. Die Streitenden werden als Brüder bezeichnet 1, 13, 15, 16, 18, 21, 32, 35, 52, 54, 56, 58 und das Objekt ihres Streites ist ihr Vatererbe 1, 18, 32, 42, 45, 47, 49, 53, 57, 58; der Vater ist vor drei Tagen 47, gestern 49, soeben gestorben 13. In 16 haben sie schon hundert Jahre da gestanden und gestritten.

Sie werden im Streit getroffen vor einem Hügel oder Berg 1, 10, 21, 43, 55, dem Glasberg 34, drei Bergen 57, im Wald 13, 14, 18, 46, am Waldessaum 36, auf dem Kreuzweg 45, einem Erlenmoor 16.

Objekt des Streites sind drei, seltener zwei Gegenstände (nur einer 34, 35, 44, vier in 14) von zauberhaften Eigenschaften.

Der eine verhilft zu schnellster Bewegung. Es sind ein Paar Stiefel (Schuhe, Pantoffeln, Opanken), in denen man mit jedem Schritt eine Meile 55, sieben 10, 36, 37, 38, 40, hundert 12, 18, 39, 53, hundert oder fünfzig Meilen, je nachdem man

beide oder einen anzieht 13, 14, cent oder cinquante sagt 56, oder hundert Stunden 2 zurücklegt. Oder sie gehen von selbst 46, so schnell wie der Wind 41, 47, oder geben Kraft zu fliegen 50, 52 oder über Meer zu gehen wie über Land 57 oder führen sofort dahin, wohin man sich wünscht 1, 16, 32, 33, 49, 51, 54. Statt der Stiefel erscheinen seltener andre Dinge: ein Stuhl 21 oder Sattel 34 oder (durch Vertauschung mit dem unsichtbar machenden Gegenstande) ein Hut 35, 43, 55 (neben den Stiefeln) oder Mantel 15, 42, 45, die im Augenblick tragen wohin man sich wünscht. In den russischen Fassungen 46, 47, 48 erscheint der orientalische Teppich, der durch die Luft trägt (коверъ-самолётъ), in 58 ein Ball mit gleicher Fähigkeit, in 10 ein Trog, der von selbst übers Meer segelt.

Weiter ein Gegenstand der unsichtbar macht: Mantel 1, 2, 10, 16, 18, 21, 32, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 47, 50, 53, 54, 55, Hut 12—15, 16 (neben dem Mantel), 42, 45, Kappe 57, 58, Teufelskappe 51. Der Hut in 49 läßt alles Sichtbare und Unsichtbare sehen und selbst die Gedanken der Menschen erraten.

Der dritte Gegenstand ist eine zauberhafte Waffe. Ein Schwert, das alles besiegt 43, ein Degen, der alle Köpfe niederlegt, wenn man ihn nur in die Hand nimmt und ruft: ‚Köpfe alle herunter, nur der meine nicht!' 1, ein Schwert, das mit jedem Streich hundert Menschen niederschlägt, wenn man ruft: ‚Besogne, mon epée!' 56, eine Keule, die von selbst die Feinde tötet 50, ein Knüttel, vor dem Freund und Feind und selbst Berge dahin schmelzen, wenn man nur durch die Luft schlägt 49, ein Schwert, dessen Spitze, ein Stab, dessen eines Ende tötet, deren Griff oder anderes Ende lebendig macht 18, 54, ein Taschenmesser, das geöffnet durch bloßes Zeigen tötet, zugeklappt wieder belebt 12, ein Säbel, der zum Leben erweckt, was er berührt 53, Keule oder Stock, die in eine Stein- oder Salzsäule verwandeln 42, 45, ein Stock 15 oder Peitsche 57, die versteinern oder eine Peitsche, die Mädchen in Stuten wandelt 48 (sie heißt aber кнутъ-самобой) oder mit Hip-hop geschwungen werden muß, damit die Pan-

toffeln durch die Luft tragen 51. Gelegentlich sind sonst beliebte Wunschdinge an Stelle dieser Wunschwaffe getreten: ein Hut, Dreimaster, der bei jeder Drehung mit Kanonenkugeln schießt 36, 38, ein Fäßchen, aus dem Soldaten spazieren, wenn man daran klopft 48, eine Trommel, die Geister ruft 58 oder gar ein Geldbeutel, der nie leer wird 14, 37, 41, ein Tischlein-deck-dich 46, oder Tuch 13, 14, eine Serviette, die sich mit Speisen deckt, wenn man sie mahnt: Fais ton devoir! 56, eine Schale, die sich mit jeder gewünschten Speise füllt und ein Stab, der sogleich entstehen läßt, was man damit zeichnet 52.

Diese Wunschdinge bringt denn der Märchenheld in seine Gewalt. Selten so, daß er sie auf seine Bitte von den Streitenden geschenkt erhält, damit sie ihres Streites ledig würden 18, 39, 43, 53, 54 (in 40 ist die Formel überhaupt dahin zusammengeschrumpft, daß der Held die Dinge von einem Schäfer und dem Mäusekönig geschenkt erhält); öfter läßt er sich listig die Dinge leihen, um ihre Kräfte zu probieren und macht sich mit dem eilenden Stiefel, dem hehlenden Mantel leicht und rasch davon 1, 3, 10, 12, 13, 14, 16, 21, 32, 38, 41, 49, 58. In 16 verspricht er nach der Probe den Streit zu entscheiden und auch sonst wirft er sich freiwillig 12, 16, 21, 36, 41, 42, 43, 47 oder gebeten 1, 13, 15, 35, 44, 58 zum Schiedsrichter auf. Er heißt die Streitenden zurücktreten, damit er mit dem Finger auf die Stücke zeige, und jeder erhalte was er gewählt 36, sich gegenüberstellen, damit die Stiefel erhalte, wem er sie zuwerfe 2, kämpfen, während er die Sachen hält 43, um die Wette auf eine Eiche klettern 46, und besonders häufig — 12, 15, 33, 34, 35, 42, 45, 50, 55, 57 — veranstaltet er einen Wettlauf, bei dem öfter der Berg, vor dem sie gestritten, eine Rolle spielt: während die Streitenden nun zurücktreten, klettern, wettlaufen usw., macht sich der Held mit den Wunschdingen davon. In 37 gräbt er die von den Räubern versteckten Beutedinge aus, nachdem er sie belauscht hat, in 56 belauscht er die Riesenbrüder vom Baume aus, hört von ihren Wunderdingen erzählen und tötet die Eingeschlafenen mit ihrem Zauberschwert

56. Auch sonst wird den Streitenden selbst die umstrittene Wunschwaffe verderblich, da der Held sie damit tötet oder versteinert 12, 15, 42, 45, 49; in 13 schlagen sie sich gegenseitig tot, nachdem sie ihre Kleinodien verloren haben.

Die Verwandtschaft der Erzählung des Nibelungenliedes mit dieser Märchenformel ist offensichtlich. Es ist in beiden Geschichten ohne Weiteres gleich die folgende verwickelte Motivenreihe: der Held trifft allein wandernd zwei riesische Brüder im Streit um ihr Vatererbe, übernimmt auf Wunsch das Amt des Schiedsrichters, tötet die Streitenden mit ihrer Wunderwaffe und bemächtigt sich ihrer Wunderdinge. Geschichtlich kann sich diese Übereinstimmung nur so erklären, daß die Heldensage die altbezeugte Märchenformel in sich aufgenommen hat.

Nicht unverändert freilich ist sie dabei geblieben. Naturgemäß mußte sie zunächst in ihrer ganzen Haltung umstilisiert, dem Milieu der Heldensage angepaßt werden, so daß beispielsweise die Tötung der Streitenden in einem Kampfe erfolgt, an dem auch die Mannen der Brüder sich beteiligen. Und doch ragen noch Reste der alten Märchenart in die Sage hinein, wie denn Sivrid ganz unhöfisch und unheroisch allein reitend sein Abenteuer erlebt. Aber auch sonst ist in den Dingen und Vorgängen manches gewandelt. Daß Sivrid nicht mit List der Wunderdinge sich bemächtigt, daß er die Nibelungen in Notwehr tötet, angegriffen, weil er die Teilung nicht nach Wunsch durchführen kann, mag noch vom Stil der Sage gebotene Änderung sein. Auch daß unter den Objekten des Streites die Wunderstiefel verloren sind, wird dahin gehören; sie waren einem Sagenhelden im eigentlichen Sinne unangemessen. Noch begegnet im Besitze der streitenden Brüder in der Sage wie im Märchen ein Schwert und das Märchen bestätigt, daß es wirklich, wie aus dem Nibelungenliede sich noch ahnen läßt (oben S. 58), von Hause aus zauberische Eigenschaften besaß. Es erscheint aber in der Sage nicht mehr als Objekt des Streites, sondern wird Sivrid als Lohn versprochen, ob in Anlehnung an den von Wackernagel ZfdA. 2.544 f. besprochenen Rechtsbrauch mag dahin

gestellt bleiben. Auch die Tarnkappe, als solche Sage und Märchenformel gemeinsam, erscheint in der Sage nicht mehr als Streitobjekt der Brüder, ja gar nicht in ihrem unmittelbaren Besitze; der Held gewinnt sie in einer besonderen Szene von ihrem Manne, dem Zwerge Alberich. Es sieht nun freilich so aus, als ob diese Szene mit der Erbteilungsformel doch noch enger zusammenhinge als es auf den ersten Blick scheinen könnte. Denn der in den Andeutungen des Nibelungenliedes wie oben hervorgehoben eigentlich unverständliche Wettlauf Sivrids und Alberichs zum Berge erinnert doch auffallend an den viel besser begründeten Wettlauf in jener Märchenformel (oben S. 68), wobei der Berg als Ausgangspunkt oder — wie im Nibelungenliede — Ziel des Wettlaufs der Streitenden eine Rolle spielt.

Aber diese Alberichszene spinnt wohl auch nach anderen Seiten noch Fäden.

Sie erinnert zunächst (vgl. Droege ZfdA. 48.490, Pollak a. a. O. 32) an die zweite Begegnung Sivrids mit dem Zwerg (Nib. 484 ff.), die, in ihrem Verlaufe der ersten fast gleich, umsomehr als eine wahre Dublette dieser erscheint als Alberich den Helden wie einen ihm völlig Unbekannten behandelt.

Diese beiden Begegnungen mit Alberich haben aber weiter eine nicht zu übersehende Ähnlichkeit mit der Begegnung Seifrids und Eugels wie das Seifridslied sie erzählt. Hier und dort packt der Held einen Zwerg vor einem Berg bei den Haaren und zwingt ihn nieder, bis er ihm zu dienen verspricht. Hier und dort ist dieser Zwerg Besitzer einer Tarnkappe. Hier und dort steht neben ihm ein Riese, den der Held gleichfalls bezwingt. Und da und dort kommt Sigfrid im Zusammenhange mit diesen Abenteuern in den Besitz eines ausgezeichneten und eigentlich zauberhaften Schwertes sowohl als eines unermeßlichen Schatzes. Diese Übereinstimmungen werden, so verschieden das Detail und die Verknüpfung der einzelnen Züge sind, innnerhalb derselben Sage doch schwerlich als Zufall gelten dürfen. Damit aber ergibt sich nach dem, was früher über die berührten Züge des Seifridsliedes und ihre Vorgeschichte ausgeführt wurde, für die

Alberichszenen des Nibelungenliedes als wahrscheinlich, daß in ihnen Züge der alten, auf dem Bärensohnmärchen ruhenden Erlösungssage fortleben. Diese Wahrscheinlichkeit erhöht sich noch durch die vergleichende Betrachtung einer dritten Überlieferung.

Es ist immer aufgefallen und wiederholt besprochen, daß die Erzählung des Nibelungenliedes von Sivrids Begegnung mit Alberich merkwürdige Berührungen aufweist mit einem Abenteuer Dietrichs von Bern, der gelegentlich seines Kampfes mit Hilde und Grim demselben Zwerge ähnlich begegnet. Die wahre Natur dieser Beziehungen scheint aber bisher nicht richtig erkannt, so daß wir einen Augenblick bei dieser Dietrichsgeschichte verweilen müssen.

Die þiđrekssaga erzählt in Kap. 16/17: Mit Hildebrand im Walde jagend fängt der jugendliche þiđrek den Zwerg Alfrik (Alfrigg, B Alpris). Sein Leben zu lösen erzählt der Zwerg von einem unermeßlichen Schatze, den þiđrek zwei Dämonen, dem starken Grim und seiner noch stärkeren Frau Hild abgewinnen könne; doch vermöge kein anderes Schwert den Grim zu besiegen als sein eigenes, der köstliche Nagelring, den Alfrik selbst ihm geschmiedet. þiđrek gibt dem Zwerge die Freiheit, nachdem der geschworen ihm das Schwert zu verschaffen, und jagt weiter. Wirklich bringt ihm Alfrik gegen Abend die Waffe und weist ihn am Berghang hin zu einem Felsen, wo die Dämonen in einem Erdhause wohnen. þiđrek geht hinein, Hildebrand ihm nach. Grim sucht in der Kiste nach seiner Waffe und findet sie nicht, da läuft er þiđrek mit einem Feuerbrande entgegen. Indes hat Hild den Genossen des Helden gepackt und niedergeworfen; sie will ihn binden und preßt ihn, daß ihm das Blut aus den Nägeln schießt. Schier ohnmächtig ruft er þiđrek zu Hilfe. Der schlägt Grim das Haupt ab und haut Hild in zwei Stücke, die aber stets wieder zusammenwachsen, bis er auf Hildebrands Rat dazwischen springt. Nun sinkt das Fußstück tot nieder, das Hauptstück aber spricht noch: „Hätte Grim dem þiđrek zugesetzt wie ich dem Hildebrand, so wäre der Sieg unser.“ Die Genossen laden nun von dem ungeheuren

Schatze ihren Rossen auf, was die nur tragen können; das beste in ihm war der Helm Hildegrim, den die Dämonen so hoch gehalten, daß sie ihn mit ihrer beider Namen benannt hatten. Dann reiten die Helden heim und þiđrek ward weithin berühmt von solcher Tat.

In Deutschland bestätigen Sigenot und Eckenlied die Erzählung durch leider nur dürftige Andeutungen, die in den verschiedenen Fassungen dieser Gedichte zum Teil recht verschieden lauten. Sie weichen auch öfter von der Darstellung der þiđrekssaga ab (Kampf auf der Wiese statt in der Behausung der Dämonen, Dietrich in Bedrängnis von Hildebrand gerettet, Grim schlafend gefunden, Brünne neben dem Helm oder statt seiner u. ä.), doch nie so, daß die Saga nicht in allen überhaupt deutsch belegten Motiven von irgendeiner deutschen Fassung bestätigt würde. Das Nähere übersieht man bequem bei Raßmann 2.365 ff. oder DHb. 5, XXXIV oder Jiriczek DHs. 218 f.

Es wird allgemein angenommen, daß diese Erzählung recht jungen Ursprungs sei, da nur eine eitle etymologisierende Spielerei mit dem harmlos appellativen Namen von Dietrichs Helm sie eingegeben habe. Das wird schon richtig sein, aber frei ersonnen ist sie keineswegs, auch nicht einmal selbständig aus da und dort entlehnten Zügen zusammengestellt. Denn mit alleiniger Ausnahme des einen Zuges, daß der Zwerg ein von ihm gefertigtes Schwert stiehlt, der in unserer Heldensage in anderer Verbindung noch einmal sich findet, stammen sämtliche Motive, aus denen diese Geschichte sich aufbaut, aus der Waldhausszene und dem anschließenden unterirdischen Dämonenkampfe des Bärensohnmärchens, das hier denn abermals in einer anderen Form als Heldensage erscheint.

Man vergleiche die Erzählung mit der Analyse des Märchens im ersten Bande dieser Studien. Das Jagdmotiv hat in der Waldhausszene gewöhnlich bestimmtere Bedeutung S. 77, doch verliert auch das Märchen sie gelegentlich und läßt den Erdmann im Freien getroffen werden wie in der Saga S. 94 f. Denn die Rolle des Erdmanns spielt Alfrik, wird wie dieser vom Helden bezwungen und nicht früher los-

gelassen als bis er das Geheimnis jener Dämonenbehausung aufgedeckt hat, S. 87. Dem Dämon ist nur mit seinem eigenen Schwerte beizukommen wie im Märchen, S. 153 ff. Dies Schwert wird dort vom Helden erst in der Unterwelt gefunden, in der Sage bringt es Alfrik dem Helden, ehe der noch das dämonische Reich betritt. Zwei Varianten (S. 87) haben dieselbe Veränderung vorgenommen wie unsere Sage, die dazu noch das öfter bezeugte Diebstahlmotiv sichtlich anderswoher, vielleicht aus der Ruodliebsage entlehnt hat.* Wenn der Zwerg spurlos verschwindet, nachdem er den Weg zur Behausung des Dämons gewiesen, so scheint da noch der S. 87 f. behandelte Zusammenhang des Märchens durchzuschimmern. Die Behausung des Dämons ist eine unterirdische wie im Märchen. Im Gegensatze zu dessen Erzählung S. 118 folgt dem Helden dorthin auch sein Genosse, denn der alte Hildebrand konnte nicht als feige geschildert werden wie die Genossen Bärensohns. Aber allerdings unterliegt er ganz wie diese (S. 82) dem Dämon, den erst der stärkere Held bezwingt. Dem männlichen Dämon steht in der Sage ein weiblicher zur Seite wie so oft im Märchen S. 137 ff. Das zähe Leben der zerhauenen Hälften und Weiterreden des abgehauenen Kopfes sind dem Märchen wohlbekannt und aus ihm auch in die Beowulfsage übergegangen S. 289. Von ebenda stammt der Schatz des Dämons, dessen Bedeutung auch diese Heldensage ihrem Milieu entsprechend emportreibt. Der Helm war ihr von außen gegeben, im Märchen pflegt der Held Kopf und Schwert des getöteten Dämons mit sich zu nehmen. Das Motiv von der erlösten Jungfrau fehlt dieser Sage wie dem Beowulf.

Ist durch diese Ausführungen nachgewiesen, daß die Hilde-Grinsage aus dem Bärensohnmärchen stammt, so rückt damit auch ihre Beziehung zur Sigfridsage in ein neues Licht. Die unverkennbare Übereinstimmung mit der Erlösungssage

* Die entgegengesetzte Auffassung Boers PBB. 32.187 f. wird wohl durch die obigen Nachweise widerlegt. Wenn nur dieser Zug in derjenigen Überlieferung fehlt, die sonst der Hilde-Grinsage alles Material lieferte, so wird er doch nicht in dieser Sage ursprünglich sein.

des Seifridsliedes — da und dort ein Zwerg bezwungen, Held von ihm zu einem Dämon im Berge gewiesen, der mit besonderem Schwerte getötet, dadurch Schatz erworben — kann danach sehr wohl eine nur mittelbare sein, indem eben beide Sagen unabhängig voneinander* aus derselben Quelle, dem Märchen, geschöpft haben können. Und daß dies wirklich der Fall ist, nicht etwa die Hilde-Grinsage aus der Sigfridsage entlehnt hat, lehrt schon der flüchtigste Blick. Denn jene enthält Motive, die — wie der weibliche Dämon neben dem männlichen oder der redende Kopf — in der Sigfridsage nirgends bezeugt, doch im Märchen vorkommen und daraus z. B. auch in die Beowulfsage eingegangen sind.

Eugel und Alfrik spielen also unabhängig voneinander die Rolle des Erdmanns aus dem Bärensohnmärchen. Immerhin aber wäre eine Berührung und Vermischung der beiden Sagen bei ihrer weitgehenden und wohlbegründeten Übereinstimmung von vorneherein wohl denkbar. Nun ist ja oben ausgesprochen, daß Alberich Züge aufweist, die ihn mit Eugel verbinden; auch er ist also bis zu einem gewissen Grade stoffgeschichtlich mit Alfrik identisch. Woher also die Übereinstimmung des Namens zwischen ihm und dem Zwerge der als Ganzes von der Sigfridsage unabhängigen Hilde-Grinsage? Hieß etwa der Erdmann in der Sigfridsage wirklich ursprünglich Alberich und es hat erst das Seifridslied den Namen geändert und das Dietrichsabenteuer hat seinen Erdmann nach dem der Sigfridsage genannt? Oder hat umgekehrt das Nibelungenlied, das mit der ganzen Erdmannfigur sichtlich sehr frei umging, diese erst in Anlehnung an die Dietrichssage Alberich genannt? Die Frage ist wohl kaum entscheidbar, weil daneben als weitere und vielleicht wahrscheinlichste Möglichkeit besteht, daß beide Sagen den so deutlich redenden Namen für ihren Elben unabhängig aus

* Auch daß der Zwerg da und dort vom Helden auf der Jagd getroffen wird, kann m. E. von beiden Sagen unabhängig aus den Angaben des Märchens entwickelt sein. Die beiderseitige starke Betonung des erworbenen Schatzes war für eine germanische Heldensage gegeben.

einer dritten Quelle entlehnt haben, die noch nicht die Ortnitsage gewesen zu sein braucht.

Mit einem Worte wäre hier nun noch des Schatzes der Nibelungenszene in seinem Verhältnis zur Erbteilungsformel zu gedenken. In ihr erscheint ein solcher ja niemals* als Gegenstand des Streites der Brüder und nachherigen Erwerbs durch den Helden, während er in der Sage vor Schwert (und Tarnkappe) weit in den Vordergrund rückt. Die Märchenformel spricht eben immer von einzelnen ganz bestimmten Wunderdingen. Nun sagt freilich auch das Nibelungenlied noch, das Wichtigste und Kostbarste in diesem Schatze, „der Wunsch“, sei *ein rüetelîn von golde* gewesen, das den zum Herrn der Welt machte, der seine Natur kannte. Es bezeugt durch dies ausgesprochene (Grimm, Myth.[4] 814, Schwartz, Idg. Volksglaube 78) Zauber- und Wunschding** also deutlich, daß auch bei dem Schatze wirklich jene Märchenformel im Hintergrunde steht. Aber wenn dies Wunschkleinod Teil eines großen Schatzes wird, Sivrid ihn nach Tötung von Riesen gewinnt und Alberich zu seinem Hüter einsetzt, so steigt in uns doch unabweisbar die Vermutung auf, daß dieser Hort nicht unabhängig sein könne von dem Schatze, zu dem Eugel dem Helden verhilft (wie Alfrik dem þiđrek). Auffällig ist nur, daß Sivrid seinen Schatz am Anfange seiner Heldenlaufbahn und ohne Verbindung mit der Erlösung einer Jungfrau erwirbt. Dies Moment aber teilt die Auffassung des Nibelungenliedes mit der eddischen Erzählung von Sigurđs Schatzgewinnung; wir werden also gut tun, die weitere

* Wo die Erbteilungsformel im Fortunattypus steht, nähert sich ihre Prägung freilich den Angaben des Nibelungenliedes sehr weit. Bei Schreck, Finnische Märchen S. 28 Nr. 4 z. B. ist das Erbe, um das die Teufel vor dem Teufelsberg sich streiten, wirklich ein großer Goldschatz wie im Nib., aus dem auch nur ein Kleinod sich besonders hervorhebt: ein Goldwagen und -schiff, die von selbst fahren.

** In einer in die obige Analyse nicht aufgenommenen Variante in dem Märchen Hahn Nr. 15 (Schwanfrautypus) gewinnt der Held (nicht von streitenden Brüdern, aber nacheinander von Personen, die doch noch Brüder sind: die Zugehörigkeit zur Formel ist also deutlich) neben einem Schäferstab, der auf Befehl jeden tötet und einer Tarnkappe eine goldene Rute, die die schönsten Speisen herbeiruft, wenn man damit auf den Boden klopft.

Erörterung dieser Fragen zu verschieben, bis wir jenen nordischen Bericht kritisch betrachtet haben.

Hagen erzählt in Str. 100 des Nibelungenliedes weiter, aber im Gegensatze zur Geschichte des Schatzerwerbes nur kurz andeutend, Sivrid habe einen Drachen getötet und sich in seinem Blute gebadet, davon seine Haut hörnern geworden und unverletzbar für ein Schwert. Daß ihm eine verwundbare Stelle im Rücken blieb, scheint Hagen erst durch Kriemhild (Str. 899 ff.) zu erfahren.

Dieser Drache ist sagengeschichtlich natürlich identisch mit dem Drachen, gegen den nach Seifridslied und þiđrekssaga der Held vom Schmiede geschickt wird. Nichts hindert auch für das Nibelungenlied als Quelle eine mit jenen Überlieferungen in den Grundzügen im einzelnen identische Erzählung anzunehmen. Freilich spricht Hagen von der Erwerbung des Hortes vor dem Drachenkampf und es scheint, daß hiermit nicht bloß der eben Erzählende von der chronologischen Folge sich entbindet, sondern wirklich der Dichter selbst die Ereignisse in dieser Weise ordnete. Nach 899.2 hat Sivrid den Drachen *an dem berge* erschlagen, worunter füglich nichts anderes als der Berg der Nibelungen sich verstehen läßt. Es muß also das Epos den Drachenkampf unmittelbar nach der Schatzerwerbung und auf gleichem Schauplatze gedacht haben, was mit der Folge der Ereignisse im Seifridsliede und der eddischen Überlieferung ebenso in Widerspruch steht wie mit dem Märchen. Wenn Sivrid die Hornhaut dagegen durch Baden im Blute des Drachen gewinnt, so stellt sich damit das Epos näher zur þiđrekssaga als zum Seifridsliede und bestätigt damit die oben S. 44 ausgesprochene Vermutung über den sekundären Charakter der Darstellung des jüngeren deutschen Liedes.* Das Lindenblatt des Nibelungenliedes kehrt in der schwedischen Übersetzung der þiđrekssaga Kap. 158 als Ahornblatt wieder.

Im folgenden wird nun die Erwerbung der Kriemhild vom Nibelungenliede in einer Weise geschildert, die sich weit

* Vgl. auch den vom Nib. hier unabhängigen j. Tit. Str. 3312 und merkwürdig Fischart HS. 194, 352, sowie die Hvenische Chronik 2.13 ff.

von der oben analysierten Erzählung des Seifridsliedes entfernt; ihre Einzelheiten sind wesentlich bestimmt durch das Hereinspielen einer zweiten Frau, die Sivrid für den König Gunther erwirbt. Mit dieser Geschichte verlieren wir den Boden unter den Füßen, der uns bisher getragen; nichts in ihr läßt sich mehr einleuchtend aus dem Bärensohnmärchen erklären. Ich breche darum die sagengeschichtliche Analyse des Nibelungenliedes an dieser Stelle ab und wende mich einer Untersuchung der eddischen Überlieferung zu.

Unter „eddischer Überlieferung“ verstehe ich hier die einschlägigen Lieder und Prosastücke des Codex Regius (R), die entsprechenden Abschnitte der Vǫlsungasaga (V), der Snorra Edda (S) und des Nornagestsþatt (N).* Ich zitiere R nach Detter-Heinzel, weil ihre konservative Textbehandlung am wenigsten in Versuchung bringt, sagengeschichtliche Spekulationen auf Konjekturen zu gründen. Für V gebe ich die Zeilenzählung der Kapitel nach Ranisch, S ist nach der Arnamagnaeanischen Ausgabe angeführt, N nach Bugge.

Die eddische Überlieferung behandelt die Sigurđsage als Teil eines größeren Ganzen, das nach rückwärts und vorne über das Leben des Helden hinausreicht. Insbesondere beginnt V mit einer ausführlichen Vorgeschichte seiner Familie, über die später noch einige Bemerkungen zu machen sein werden. In R ist die analoge Erzählung wesentlich auf die Geschichte des Vaters beschränkt und eine genauere Darstellung jener eigentümlichen Verbindung von Vǫlsungen- und Helgisage, die als eine nordische Neubildung bekannt ist und uns hier nicht beschäftigt.

Die Erzählung in R wendet sich, nachdem sie Sinfjǫtlis Tod und Begräbnis berichtet, mit ausdrücklichen Worten auf deutschen Boden und zu deutscher Sage. *Fór Sigmundr þá,*

---

* Über das gegenseitige literarische Verhältnis dieser Zweige der eddischen Überlieferung urteile ich etwas anders als die bisherige Forschung und hoffe eine vor Jahren schon (Deutsche Heldensage im Breisgau S. 74) angekündigte ausführliche Begründung meiner Auffassung nächstens endlich vorzulegen.

heißt es S. 96a, Z. 48, *suþr í Frakkland til þess ríkis, er hann átti þar. þá fekk hann Hiǫrdísar, dóttur Eylima konungs; þeira sonr uar Sigurþr. Sigmundr konungr fell í ǫrrosto fyr Hundings sonom. Enn Hiǫrdís giptiz þá Álfi, syni Hiálpreks konungs. Óx Sigurþr þar up í barnœsko.* Damit stehen wir denn in der Sigfridsage. Von denselben Vorgängen hat die Vǫlsungasaga in Kap. 11 und 12 eine weit ausführlichere Darstellung.

Warum Sigmund mit den Hundingssöhnen kämpfte, wird in R nicht gesagt und wer nur diese Darstellung kännte, müßte sich die Schlacht wohl aus der Feindschaft zwischen Hunding und Sigmund erklären, von der in dem Prosaabschnitte ‚Frá Vǫlsungom' S. 87 die Rede ist. V aber gibt diesem letzten Kampfe zwischen den beiden eine besondere und eigenartige Begründung: Lyngvi, Hundings Sohn, warb mit Sigmund um Hjǫrdis Hand, ward aber abgewiesen. Und vom Verlaufe des unglücklichen Kampfes erhalten wir eine eingehende Schilderung. Siegreich wie immer war Sigmund geblieben, bis sein Schwert zerschellte an Ođins Speer. Da wandte sich sein Glück. Sein Schwäher Eylimi fällt, todwund sinkt er selbst und siegreich eignet Lyngvi sein Land sich zu, findet aber nicht die Königin noch Sigmunds Schatz, die dieser vor der Schlacht im Walde verborgen. In der Nacht erst kommt Hjǫrdis auf die Walstatt. Sie trifft den Gatten noch am Leben, aber er will sich nicht heilen lassen, nachdem er Ođins Beistand verloren. Einen Knaben, sagt er ihr, werde sie gebären, der würde der trefflichste sein aus seinem Geschlecht. Ihm sollte sie die zersprungene Waffe bewahren, daß man ihm ein Schwert draus schmiede. Gram soll es heißen und werde in des Sohnes Hand Taten vollbringen die dauern sollen so lange die Welt steht. Sigmund stirbt. Gegen Morgen erscheinen Vikinger am Strande unter Führung Alfs, Sohnes des Königs Hjalprek von Dänemark; sie finden die Frauen und Sigmunds Schatz und nehmen sie mit sich. Hjǫrdis hat wohl mit ihrer Dienerin die Kleider getauscht, aber Alf weiß, die beiden zu Hause klug erprobend, bald der Hjǫrdis königliche Abkunft zu entdecken und vermählt sich

mit ihr, nachdem sie einen Knaben geboren. Den nennt man Sigurđ; bei Hjalprek wächst er heran.

Ich habe oben den Nachweis zu erbringen gesucht, daß die Erzählungen von Sigfrids Jugend in Seifridslied und þiđrekssaga aus dem Bärensohnmärchen stammten. Für die Erzählung von Sigfrids Aufenthalt bei Regin und dem Drachenkampf ist das, wie wir gleich sehen werden, auch für die eddische Überlieferung unzweifelhaft; lassen sich aber etwa auch schon in der eben skizzierten Eingangserzählung Beziehungen zum Märchen erkennen? Ich glaube wohl; ja es will doch scheinen, daß gerade diese Beziehungen in dem vom Märchen vielfach stark abweichenden Berichte der Vǫlsungasaga die eigentlich konstitutiven Elemente der Erzählung ausmachen, zu denen dann die vom Märchen abweichenden Begründungen und Zutaten der Saga nicht immer aufs beste passen wollen. Sigurđs Geburt ferne der Heimat seiner Eltern und sein Schwert sind die beiden Momente, die, auch für die Folge bedeutsam, in späteren Abschnitten der Überlieferung von RV wieder Erwähnung finden, zugleich aber auch mit anderen Überlieferungen der Sigfridsage sowohl als mit dem Märchen zusammentreffen. Alles übrige ist Rankenwerk, das diese Grundpfeiler leicht entfernbar überspinnt.

Die Geschichte von Sigmunds Werbung in V trifft nach Motiven und Wortlaut auffallend mit der Erzählung von Sigmunds Werbung in der þiđrekssaga zusammen; darüber an anderem Orte mehr. Die Feindschaft mit den Hundingssöhnen hat in der sekundären Verbindung von Helgi- und Sigmundsage ihre Wurzel.

Als Sigmund gegen Lyngvi ins Feld zieht, versteckt er nach V Schatz und Frau im Walde. Man wundert sich nach der sonstigen Erzählung der Saga billig über eine so ungewöhnliche Vorsicht des Helden: hatten die Hundingssöhne nach ausdrücklicher Feststellung der Saga (K. 11.27) bisher doch stets den kürzeren gegen die Vǫlsungen gezogen und diesmal stand Sigmund ja gar noch Eylimis Beistand zur Verfügung; Ođins Eingreifen aber war nicht vorauszusehen.

Das Auffallende erklärt sich sichtlich daraus, daß die Saga sich abmühen mußte, eine innerhalb der Umwelt der Heldensage nicht so leicht sich darbietende Motivierung zu finden für die gegebene Situation des Märchens: die Mutter gebiert den Helden einsam im Walde. Jene deutsche Überlieferung, der die þiđrekssaga folgte, hat in gleicher Verlegenheit ihre Crescentiageschichte vorgeschoben; V schickt die Mutter auch noch in den Wald,* läßt sie den Sohn aber nicht mehr dort etwa wie im Märchen als Gefangene eines Bären, sondern erst an Hjalpreks Hofe als „Kriegsgefangene" gebären.

Nicht anders steht es mit der Geschichte vom Schwert. In zahlreichen Varianten erhält der Bärensohn sein Schwert vom Vater S. 40, 52. Ja wir fanden eine bulgarische Fassung (S. 43, Var. 164), darin der Vater seinem Sohne sterbend einen Säbel hinterläßt, an den eine der Erzählung der Saga vollkommen analoge Prophezeiung sich knüpft: „Du wirst ein Held werden mit dem Säbel!" Wir werden sehen, daß der eigenartige Verlauf, den diese Fassung darstellt, auch sonst tiefe Spuren in der Sigfridsage hinterlassen hat.

Sigurđ erhält des Vaters Schwert erst als Jüngling ganz wie der Held eines zweiten bulgarischen Märchens (165, S. 43), und es ist wohl nicht zufällig, daß dort dem Vater das Schwert genau so von einem göttlichen Wesen übergeben war wie Sigmund sein Schwert von Ođin erhalten hatte. Die von V vertretene Sagengestalt hatte also zum Märchen nichts wesentliches hinzuzufügen als die Gelegenheit, bei der der Vater starb; es versteht sich, daß diese innerhalb ihres Milieus in keiner näher liegenden Form sich ergeben konnte als RV sie bieten. Über die Verfertigung von Sigfrids Schwert aus den Trümmern der väterlichen Waffe wird besser weiter unten erst zu reden sein.

* Man beachte, daß auch hier wie in der þiđrekssaga der Gatte selbst die Frau in den Wald schickt, nur die Motivierung ist beiderseits verschieden. — L. Pollak, Untersuchgn. über die Sigfridsagen S. 65 erinnert vielleicht mit Recht daran, daß Sigmund nach Vǫlss. K. 10 seine erste Gattin Borghild wirklich verstößt wie Sigmund die Sisibe. P. hat überhaupt die Versionen von Sigfrids Geburt und erster Jugend a. a. O. 63 f. richtig beurteilt.

Nach RV heiratet Hjǫrdis den Königssohn Alf. Er hatte sie nach V in sein Reich geführt und durch eine eigentümliche Probe ihren königlichen Rang erkannt, den sie, die Kleider mit der Dienerin tauschend, vor ihm hatte verbergen wollen. Alf fragt einst die beiden Frauen, woran sie bei verdeckten Gestirnen das Nahen des Morgens erkännten. „In meiner Jugend war ich gewohnt,“ antwortet die angebliche Königin, „gegen Morgen zu trinken und erwache nun stets um diese Stunde.“ „Eine üble Gewohnheit für eine Königstochter“ bemerkt der Frager; Hjǫrdis aber erklärt, daß ein Goldring, den ihr der Vater geschenkt, gegen Morgen erkühlend, ihr die Stunde künde. An der königlichen Antwort wird sie als die wahre Königstochter erkannt und Alf heiratet sie, nachdem sie den Sigurđ geboren.

Hier ist in die Saga ein Stück aus einem Märchentypus eingegangen, an dessen Beziehung zur Vǫlsungasaga schon die Brüder Grimm erinnert haben, freilich ohne mit ihrem Hinweis viel Beachtung zu finden. Es ist der Typus vom Eisenofen KHM. 127. Ein (gewöhnlich in Tiergestalt) verzauberter Königssohn, so erzählt das Märchen, verlangt von der im Walde verirrten Königstochter, daß sie ihn heirate oder von ihrem im Walde verirrten Vater, daß er ihm die Tochter zur Gattin gebe; darauf bringt er die Verirrten aus dem Walde. Der Vater oder die Prinzessin selbst scheut aber vor der Erfüllung des Versprechens zurück und schickt dem Freier eine Magd als angebliche Königstochter zu. Der Werber jedoch erkennt sie durch eine Frage als Magd an einer Magdesantwort und verschmäht sie. Endlich stellt die Prinzessin selbst sich ein, wird an einer königlichen Antwort als die echte Königstochter erkannt und vom Königssohn geheiratet, den sie dann aus seiner Verzauberung erlöst.

Die Übereinstimmung von Sage und Märchen wird zunächst evident bei dem Motiv der Adelsprobe, wie ich es nennen will, mit ihrem unwillkürlichen Verrat des Standes durch die knechtische oder fürstliche Antwort auf eine geschickte Frage. Im Märchen lauten diese Fragen verschieden, aber eine Reihe von Varianten läßt den königlichen Freier

gerade auch nach der Tageszeit fragen. „Mich deucht es ist Tag drauß“ ruft der Prinz im Eisenofen KHM. 127; „Mich auch, ich höre schon meines Vaters Mühle rappeln, meines Vaters Hörnchen tüten“ antworten die für die Prinzessin unterschobenen Töchter des Müllers und Schweinehirten und werden fortgeschickt. Oder es antworten auf die Frage, welche Zeit es sei, die Kuh- und Schweinehirtentochter: „Da mein Vater mit den Kühen, mit den Schweinen in der Ruhe liegt“ (Pröhle, Märchen für die Jugend, Halle 1854, S. 11), „die Kühe, die Schweine austreibt“ (Schambach & Müller, Niedersächsische Sagen und Märchen, Göttingen 1855, S. 266); oder die unterschobenen Mägde bestimmen die Zeit: „Da ich des Königs Halle auszukehren, des Königs Tisch zu decken pflegte“ (Poestion, Isländ. Märchen, Wien 1884, S. 23).* Erst die Königstochter gibt eine befriedigende Antwort, die hie und da wie in der Saga auf das Gold des königlichen Vaters anspielt („Die Zeit, da mein Vater mit den silbernen Löffeln klingelte“ Schambach, „Vater und Mutter mit goldenen Messern und Gabeln essen“ Pröhle).

Springt die Anlehnung der Sage an den Typus vom Eisenofen in diesem Motiv der Adelsprobe in die Augen, so erschöpft sie sich damit doch noch nicht. Vielmehr ist ja die ganze Situation, aus der das Motiv erwächst, beiderseits die gleiche: es handelt sich, wenn schon die Saga das ein wenig dreht, doch da und dort um eine unterschobene Braut, deren Unechtheit der königliche Freier ja eben listig feststellt, um dann da und dort die erkannte echte Königstochter zu heiraten. Und beiderseits wird diese Frau vom Königssohn einsam im Walde gefunden und er holt sie erst zu sich; es wird erlaubt sein zu vermuten, daß eben dieser Aufenthalt der Frauen im Walde, auf den „Bärensohn“ und „Eisenofen“ gleichermaßen den Eingang ihrer Erzählungen gründen, den Punkt hergab, an dem die beiden Typen zusammen-

* Die Hvenische Chronik hat (Jiriczeks Ausg. S. 19) wie bekannt dieselbe Märchenformel, nur auf Hagen übertragen. Dort verraten sich die Mägde wie in diesem Märchen, indem sie „neffnde nogett arbeide som icke sómmede enn adelige jamfru“.

schossen. Ja vielleicht wäre nach dem Gesagten die Vermutung nicht mehr zu kühn, daß auch der Name des königlichen Freiers in der Sage dem Märchen entstammte. Der Freier im Eisenofen erscheint meist in Tiergestalt (Wolf, Hund, Fuchs, Löwe, Schwan usw.), die gerne als Verzauberung aufgefaßt wird. Doch scheint das, wie hier nicht auszuführen ist, sekundär und es ist gelegentlich auch von keiner Erlösung die Rede, vielmehr ist der „König Schwan" (KHM. 3.208) deutlich ein elbisches Wesen wie der Freier in anderen Fassungen (ebd. 210, Müllenhoff, Märchen, Sagen und Lieder aus Schleswig usw. S. 385) in der typischen Elbengestalt eines weißen oder schwarzen Männchens erscheint. Der Name *Álfr,* d. h. „Elbe", wäre ihm also wohl angemessen.*

Die Bemerkung von RV, daß Sigurđ an Wuchs und Kraft allen anderen überlegen gewesen, führt uns endlich in den Vorstellungskreis des Bärensohnmärchens zurück, s. oben S. 18.

Die Grundzüge der nun anschließenden Erzählung sind in R (aus dem wir natürlich die Gripisspa hier ausscheiden) und V übereinstimmend die folgenden. Sigurđ wächst bei dem Schmiede Regin heran. Sein ‚Pflegevater' erzählt ihm von einem Drachen, der in der Nähe haust, eines gewaltigen Schatzes Hüter, reizt ihn zum Kampfe gegen das Ungetüm und schmiedet ihm dazu ein ausgezeichnetes Schwert. Sigurđ nimmt erst noch Rache an den Mördern seines Vaters, zieht dann gegen den Drachen und tötet ihn, aber auch den Schmied: Vögel, deren Sprache zu verstehen ihn der Genuß des Drachenherzens lehrte, haben ihm seine Bosheit enthüllt. Er eignet dann Fafnis Schatz sich zu und reitet auf der Vögel Rat weiter, die schlafende Walküre auf dem Berge zu wecken.

* Der Dänenkönig Half in Guþkv. II, 12 wäre dann entweder von ihm zu trennen oder es müßte dort nach F. Jonssons Vorschlag Lit. Hist. 1.297 *Álfs* gelesen werden. Das Vorkommen des Namens Alf in R bewiese dann zugleich, was ohnehin nicht zu bezweifeln ist, daß R eine V entsprechende Erzählung ausgezogen hat. — Alf ist freilich ein auch sonst geläufiger Name und vielleicht gar nicht ausschließlich von alfr = Elbe abzuleiten; aber das Zusammentreffen wäre hier doch seltsam. An die geschichtlichen Beziehungen, die S. Bugge PBB. 35.270 f. herstellen möchte, kann ich nicht glauben.

In dieser Erzählung trifft nun auch der hier einsetzende Bericht der Skaldskaparmal K. 39 ff. mit RV in allem wesentlichen genau zusammen.

Der völlige Einklang in den Grundakkorden dieser Erzählung und den oben S. 18 ff., 42 ff. behandelten Abschnitten des Seifridsliedes und der þiđrekssaga fällt ohne weiteres ins Ohr; damit ist zugleich die Ableitung der Sage aus dem Märchen gegeben und es erübrigt sich für die Hauptzüge dort schon Gesagtes zu wiederholen. In den Einzelheiten bietet der nordische Bericht aber freilich manches Abweichende und zwar sowohl in dem Sinne, daß er sich mehr als Lied und þiđrekssaga vom Märchen entfernt, als umgekehrt, daß er mit manchem, was die deutschen Berichte nicht oder anders bieten, genauer als sie zum Märchen sich stellt. Diese Dinge bedürfen näherer Betrachtung.

RVS begründen den Aufenthalt des Helden beim Schmiede damit, daß sie diesen zu Sigurđs *fóstri* machen: eine offenbare Anpassung der alten Märchensituation an die Umwelt nordischer Heldensage und wenigstens insoweit nicht unpassend, als zu solchem Erziehungsamte ja wirklich Niederstehende gewählt zu werden pflegten; s. Weinhold, Altnord. Leben S. 285 ff., Kålund in Pauls Grundriß 3. 415 f. Den weniger plausiblen Schmied mußte man dabei aus dem Märchen in Kauf nehmen, da er für die folgende Entwicklung nicht zu entbehren war. V freilich kaschiert zunächst den anstößigen Zug, nennt Regin einfach Sigurđs fóstri und läßt ihn den Königssohn in allen höfischen *íþróttir* unterrichten: *tafl ok rúnar ok tungur margar at męla sem þá var títt konungasonum*, wendet die Sache also genau wie das Nibelungenlied in seiner Sprache in der zweiten Aventiure tut; nachher kommt freilich auch hier der Schmied zum Vorschein. R sagt 102 b,4, das unvermittelte Auftreten dieser Figur zu erklären, Regin sei damals gerade zu Hjalprek gekommen. Es wird hier vollkommen deutlich, daß der Aufenthalt des Knaben an fremdem Königshofe spätere Umdichtung einer Situation ist, die in der þiđrekssaga bewahrt blieb; aus dem Walde, darin er geboren, der seine Kindheit barg und

nährte, kommt der Knabe zum Schmied. Es ist oft schon bemerkt worden, daß in Fafm. 2 das Ursprüngliche durchbricht, wenn Sigurđ sich vater- und mutterlos nennt, sei es, daß dies im Sinne von þiđrekss. Kap. 344.20 gemeint ist, *at æigi vissi hann sinn fađor eđa sina mođor ok enga sina ætt*, oder daß der Held etwa auch in der Sage noch ursprünglich keinen menschlichen Vater hatte und darum ein Papaleysi vor, wie der Held einer färöischen Bärensohnvariante heißt. Jedenfalls fällt auf Sigurđs Behauptung *gǫfugt dýr ek heiti* nun ein helles Licht, da wir ihn als Bärensohn erkannt haben, der auch im Märchen geradezu *Hans Bär* usw. (S. 215 ff.) genannt wird.

In der weiteren Entwickelung des Verhältnisses zwischen Sigurđ und Regin weichen R und V darin voneinander ab, daß V die Erwerbung Granis auf Regins Antrieb zurückführt, die R vor die Aufnahme Sigurđs bei Regin setzt. Von vorneherein möchte R da ursprünglicher scheinen, denn man sieht nicht, welches Interesse Regin an der Erwerbung des Rosses haben konnte, das zum Drachenkampfe nicht gebraucht wird. In der Tat bestätigt V selbst das Ungehörige ihrer Auffassung noch dadurch, daß in ihrem Texte die Erzählung von Granis Erwerbung an ihrer Stelle den Zusammenhang unleidlich unterbricht. Denn die Frage nach Sigmunds Schatz 13.17 ff. bleibt dort, nun ihr die Geschichte von Grani sich anschließt, ohne Sinn und Folge. Klärlich aber diente sie ursprünglich dazu, die Aufreizung gegen Fafni einzuleiten, dessen Schatz den Helden locken soll zu dem gefährlichen Unternehmen. Der inzwischen verklungene Ton muß dann 13.45 noch einmal angeschlagen werden: *Enn męlti Reginn til Sigurþar: Oflítit fé eigu þér* usw. So läßt auch das färöische Sigurdslied den Helden Grani auswählen, bevor er zu Regin kommt Str. 53 ff. Über die Roßerwerbung als Motiv, das im Bärensohnmärchen keine Entsprechung hat, kann hier noch nicht gehandelt werden.

Sigurđs Vaterrache dürfen wir als einen sekundär-nordischen Einschub aus dem ursprünglichen Stoffe weisen; er war nach dem Milieu nordischer Heldensage gegeben mit der

Auffassung von Sigmunds Tod, wie die nordischen Berichte sie bieten. Selbst literarisch erweist sich die Erzählung noch durch das umspringende Metrum als ein Einschub innerhalb der Reginsmal.

Zum Drachenkampfe, den Regin wünscht, läßt V den Sigurđ ein Schwert verlangen und erzählt ausführlich von dessen Anfertigung; R wie S bemerken einfach, Regin habe dem Helden ein Schwert gefertigt, das Gram hieß und die Wollflocke im Strome zerschnitt. Nach V taugt Sigurđ erst das dritte Schwert, das Regin geschmiedet; zweie schon, die der Schmied ihm bot, hat er ihre Schneide prüfend am Amboß zerschlagen, da läßt er von der Mutter die Trümmer von seines Vaters Schwerte Gram sich geben, daß Regin ihm daraus eine taugliche Waffe schmiede. Ein Hieb mit ihr spaltet den Amboß. Mit vollkommener Deutlichkeit erkennen wir hier ein Motiv des Bärensohnmärchens, das bisher in keiner Sigfridsage uns begegnet ist: Bärensohn zerschlägt eine erste und zweite Waffe, die der Schmied ihm fertigt, erst die dritte und stärkste taugt seiner Heldenschaft, S. 41 f., 52 f. Wenn in der Saga Sigurđs Schwert aus den Trümmern von Sigmunds Schwert gefertigt wird, so weiß neben den keltischen Parallelen, die A. Olrik, Kilderne til Saxos oldhistorie 2.189 anführt, auch eine serbische Bärensohnvariante (163, S. 42) zu sagen, die dritte Waffe sei aus den Trümmern der zwei vorher zerbrochenen geschmiedet worden. Die eigenartigere Aussage der Saga läßt sich dadurch entstanden denken, daß in ihrem Berichte eine jener Variante entsprechende Formulierung verschmolzen wurde mit jener abweichenden, oben S. 80 besprochenen Formulierung des Waffenmotivs, nach der das Schwert für den Helden nicht neu geschmiedet, sondern vom Vater geerbt wird. Wenn Sigurđ die untauglichen Schwerter am Amboß zerschlägt, mit dem dritten den Amboß spaltet, so ließe sich das wohl als eine sehr naheliegende und recht situationsgemäße Abweichung vom Märchen verstehen, das seinen Helden die untauglichen Waffen am Felsen zerschlagen, überm Knie zerbrechen läßt usw. Wir erinnern uns aber zugleich, daß ein

Zerschlagen des Ambosses im Märchen wie in der deutschen Sigfridsage von dem Helden erzählt wird, der im Dienste des Schmiedes steht und dürfen aus dieser Übereinstimmung wohl schließen, daß ein solches Dienstverhältnis beim Schmied ursprünglich auch der nordischen Sage nicht fremd war.

Von diesen Schwertproben wissen RS nichts weiter, als daß Sigurđ Regins Amboß spaltete; hier wird also durch die obigen Nachweise vollkommen sicher erwiesen, daß der ausgeführtere Bericht von V, nicht wie Symons PBB 3.228 wollte, willkürliche Ausschmückung ist, sondern wirklich auf alter Tradition beruht.*

V läßt auf seine Schwertproben am Amboß noch eine weitere Probe folgen, die nun auch R und S etwas ausführlicher berichten: Sigurđ steckt das Schwert in den Rhein und läßt eine Wollflocke dagegen treiben; die Schneide der Waffe zerteilt sie so glatt als wäre es Wasser. Diese zweite Probe ist ein embarras de richesse und sie fällt gegen die grandiosere erste völlig ab, wenn sie dieser wie in V folgt, statt ihr wie in RS voranzugehen. Es ist aber vor allem klar, daß dies keine Schwertprobe ist, die zu Sigurđs Ungestüm paßte, wie die Sage sonst es schildert: das ist klärlich eine Probe für den Handwerker, nicht für den Helden.** In der Tat begegnet diese Geschichte ja noch einmal in unserer Heldensage: Þiđrekssaga K. 67 erzählt sie vom Schmiede Velent, da er sein Schwert für den Wettstreit mit Amelias fertigt. Dort ist die Geschichte ebenso vollkommen an ihrem Platze als sie in unserer Sigurđsage eine störende Zutat ist. Es könnte also schon aus dieser stofflichen Betrachtung heraus kaum ein Zweifel bestehen, daß sie aus der Wieland-

* Stoffgeschichtlich, vielleicht sogar sagengeschichtlich, stellen sich zu dieser Szene in Deutschland Wolfdietrichs (D VIII, 121 ff.) und Orendels (V. 1610 ff.) Schwertproben. Nordische Parallelen bei Olrik a. a. O., französische ZfdPh. 41.44.

** Unepisch, als konditonale Bestimmung der Schärfe einer Waffe findet sich das Motiv in irischer Überlieferung z. B. in der bekannten Erzählung von Bricrius Fest Irish Text Society II, 117 von einer Axt: *its sharpness such that it would lop off the hairs the wind blowing them against its edge;* anderes bei Zimmer, ZfdA. 32.320 A. 2.

sage entlehnt ist. Ich werde aber an anderem Orte nachweisen, daß sich das Verhältnis nicht bloß sagen-, sondern auch literargeschichtlich bestimmen läßt; der Wortlaut macht es ganz klar, daß die Anekdote von der gemeinsamen Vorlage von RSV direkt aus der þiđrekssaga entlehnt wurde.

Durch die vorausstehenden Erörterungen ist nun auch dem Kampfe Sigurđs mit Fafni seine sagengeschichtliche Stellung und stoffgeschichtliche Herkunft mit Sicherheit angewiesen. Sagengeschichtlich identisch mit dem Drachen in Strophe 6 ff. des Seifridsliedes und Kap. 166 der þiđrekssaga leitet Fafni aus dem Drachen sich ab, zu dem im Märchen Bärensohn wie Starkhans vom Dienstherrn in den Wald geschickt wird, damit der ihn verderbe. Die Grundzüge der äußeren Handlung wie die bewegenden Motive des Märchens sind in der Erzählung von RVS noch klar erkenntlich: vom Schmiede wird der Starke gegen den Drachen geschickt, der Tückische wünscht den Jüngling zu verderben, dieser erschlägt den Drachen, ohne Schaden zu nehmen, dem Schmiede aber geht es übel.

Ihre eigentümliche, vom Märchen wie von den deutschen Sigfridsagen abweichende Gestalt erhält die nordische Fassung von Sigfrids Drachenkampf aber durch zwei untereinander enge verbundene Züge: erstens die Auffassung des Drachen als Hüters eines Schatzes und die geradezu beherrschende Stellung, die dem Schatze in der Entwicklung eingeräumt wird, und zweitens, damit genau zusammenhängend, die Auffassung des Drachen als eines verzauberten Menschen, der zu dem Schmiede in verwandtschaftlicher Beziehung steht.

Betrachten wir diese Auffassung und die Erzählung, die daraus fließt, zunächst einmal rein für sich, ohne Rücksicht auf ihre Stellung innerhalb der Sigfridsage, und fragen nach ihrem Ursprung und ihren Beziehungen, so ergibt sich ohne weiteres, daß sie, keineswegs tantum sui generis, vielmehr einen außerhalb der Sigfridsage oft bezeugten Typus spiegelt folgenden Zusammenhangs: ein Mensch hat einen reichen Schatz zusammengebracht, zieht sich lebend mit ihm unter die Erde oder unter das Wasser zurück und liegt dort

in Drachengestalt über seinem Schatze. Das ist eine bekannte, in germanischer und besonders in skandinavischer Überlieferung oft bezeugte Motivenfolge. Nicht nur der Volkssage ist sie geläufig, sie bietet auch in literarischer Überlieferung früh und wiederholt sich an. Der Beowulf reicht uns in der Vorgeschichte seines Drachen, die den alten Zusammenhang freilich in einem Punkte schon mißverstanden hat, den ältesten Beleg; aus nordischer Überlieferung sind die einschlägigen Berichte über Val und þori aus der Gullþorissaga und über Bui aus der Jomsvikingasaga vor anderen bekannt. Es genügt dafür auf Band 1 dieser Studien S. 308 ff. und die weitere dort genannte Literatur zu verweisen.

Mit den angeführten Erzählungen trifft die Geschichte von Fafnis Drachenwandlung und Schatzhütung in den Grundmotiven auf das genaueste zusammen; in der Auffassung, Begründung und Formulierung besonders der Nebenzüge weicht sie natürlich von ihnen ebenso ab wie jene untereinander sich unterscheiden. Am selbständigsten erscheint sie wohl in der Vorgeschichte des Schatzes. Daß in einer ausgebildeten literarisch gefaßten Sage die Frage sich erhebt und befriedigt sein will, woher der Schatz denn stamme, den der Menschendrache hütet, ist selbstverständlich. Im Beowulf wird ausführlich erzählt, wie der Eigner ihn als Erbe, *eormenláfe æþelan cynnes,* erworben hat, nachdem sein ganzes Geschlecht ausgestorben war bis auf ihn. Die Beweggründe, aus denen er mit den Schätzen in die Erde sich verkriecht, sind im Beowulf so unklar sentimental (*Heald þú nú, hrúse nú hæleþ ne móston, eorla ǽhte*! usw. V. 2247 ff.), daß man sie gewiß als die Erfindung des angelsächsischen Epikers ansehen darf, der, wie oben erwähnt, den Stoff in einem wichtigen Elemente, der Identität des menschlichen Eigners und des Drachen, nicht mehr verstand. In Wahrheit kann ja nur ungewöhnlicher Geiz als die Ursache dieser ungewöhnlichen Schatzhütung gegolten haben ganz im Sinne der schon von P. E. Müller angezogenen Verse Martials: *Incubat gazis ut magnus draco, quem canunt poetae custodem Scythici fuisse*

luci wie der modernen Auffassung der Isländer, die (*Jón Arnason, Ísl. þjóđsögur 1, 637*) von den Geizhälsen sagt, *ađ þeir luri á fé sem ormur á gulli.* Unsäglicher Geiz treibt auch den Fafni — *vildi sitt eitt kalla láta alt þat er vas* charakterisiert ihn der Bruder Vǫlss. Kap. 14.13 — und auch er ist wie der *hringa hyrde* des Beowulf durch Erbgang in den Besitz seines Schatzes gekommen: *er ek á arfi lá miklo míns fǫþur* sagt er selbst noch nachdrücklich Fafm. 19. Aber es ist dabei nicht ganz mit rechten Dingen zugegangen, wie auch die Volkssage mehrfach (vgl. die niederfränkische und die polnische Sage in Band 1, S. 309, 310) von ihrem Drachenmenschen behauptet, er sei auf unrechtmäßige Weise in den Besitz seines Schatzes gekommen. In der weiteren Vorgeschichte nun, der Erzählung von Hreiþmars Tode, der Otternbuße, der Wanderung der Götter, der Erwerbung des Zwergenschatzes aus dem Wasserfall, dem Fluche, der auf dem Ringe lastet, bleibt die Sage anscheinend ganz selbstständig. Denn es sind zwar zu all diesen Motiven mehr oder weniger genaue Parallelen, z. T. wie für das Hauptmotiv der Otternbuße sogar in großer Zahl, nachgewiesen, aber für die Verbindung all dieser Einzelmotive zu einer zusammenhängenden Erzählung hat bisher weder die gewiß weitreichende Belesenheit so vieler Vorgänger in der Erforschung unserer Sage ein Analogon aufgefunden, noch ist mir selbst bei langjähriger Aufmerksamkeit auf diese Dinge Entsprechendes begegnet.* Es könnte also sein, daß bei der Kombination

* Eine bemerkenswerte Übereinstimmung mit der Geschichte Fafnis zeigt die Erzählung der Gullþorissaga. Und zwar nicht bloß in dem schon mehrfach bemerkten nebensächlichen Zuge, daß der Drachenmensch Val und seine Söhne auf den Köpfen Helme tragen wie Fafni (Gullþóriss. Kap. 2, 3; Hálfdanars. Eysteinssonar Kap. 26). Vielmehr zeigt der ganze Zusammenhang Ähnlichkeit. Gullþori legt sich als Drache auf einen Schatz, den er einem in einem Wasserfall hausenden Dämon abgewonnen hat. Dieser Dämon ist dort freilich kein Zwerg, sondern wieder ein Drachenmensch, eben jener Val. Dabei findet aber auch der Fluch, der an den Schatz sich heftet, in jener Saga eine gewisse Parallele. Auch Gullþori erhält, da er zuerst den Schatz Agnars erwerben will, von dessen Besitzer eine üble Prophezeiung, verachtet sie wie Loki-Hreiþmar-Fafni-Sigurđ und

dieser an sich nicht einzigartigen Motive die freie Phantasie mit einer in solchen Dingen immerhin seltenen Selbständigkeit gewaltet hätte.

Wir haben nun aber weiter zu fragen, wie es denn möglich gewesen, daß diese fremde Geschichte von Fafnis und seines Schatzes Herkunft in die Sage von Sigurđs Jugend eindringen konnte. Denn diese gründet sich, wie wir festgestellt haben, völlig auf das Bärensohn-Starkhansmärchen, das doch von jener Fafnigeschichte nichts weiß. Nun ich denke, es ist wohl möglich, in eben diesem Märchen mit ziemlicher Sicherheit die Keime zu erkennen, aus denen fortschreitende Sagenpflege jene nordischen Geschichten emportrieb.

Wir wissen, der Drachenkampf als solcher stammt aus dem Bärensohn-Starkhanstypus: Fafni ist letzten Grundes nichts anderes als jenes auch im Märchen öfter als Drache definierte Ungeheuer, zu dem der böswillige Dienstherr den starken Jüngling in den Wald schickt, daß es ihn verderbe; der Held aber bezwingt oder tötet das Untier. Von einem menschlichen Vorleben dieses Ungeheuers weiß das Märchen nichts. Danken wir also jene Vorgeschichte Fafnis der freien Phantasie später Erzähler, die ohne besondere Veranlassung auf den Drachen der Sigurđsage übertrugen, was heimische Sage ihnen da und dort von anderen Drachen zu melden wußte? Nicht doch: das Märchen selbst wies solcher Verbindung die Bahn.

In sehr zahlreichen Varianten wird der Starke nicht nur in den Wald einem Untier entgegengeschickt — die

muß doch wie diese ihre Erfüllung erleben. Das Gespräch mit Agnar erinnert dabei lebhaft an das Gespräch zwischen Fafni und Sigurđ Fafm. 10 ff. Vǫlss. Kap. 18 (vgl. S. 10.28 in Kålunds Ausgabe: *Agnar segir. seint mvnv þin augu fylld verda aa fenv ok þui mattv vorkynna mer. sagdi Agnar. at mer þicki fied gott. þui ath þu mvnt œrit miog œlska fiet adr lykr. þorir segir, œcki hirdi œk vm illspar þinar. En þiggja vil œk at þu visir mer till meiri fevonar* usw.). Auch ein Schwert findet Gullþori in Vals Schatze (Kålund S. 14.26 und Maurer in der Einleitung seiner Ausgabe S. 29 über Hornhjalti) wie Sigurđ in Fafnis Schatz. Die Entlehnung ist hier, wenigstens in den erstgenannten Zügen, augenscheinlich auf Seite der Gullþorissaga.

Untierformel wollen wir das einmal nennen —, sondern er sieht, da dieser Anschlag an seiner Kraft zuschanden wird, noch zu einem zweiten dämonischen Wesen (es heißt meist geradezu der Teufel) sich gesandt, daß er ihm einen Schatz abfordere, auf den der Dienstherr Anspruch hat S. 37 f., 64.* Auch dies Abenteuer besteht der Starke ohne Schaden, kehrt mit dem Schatze zurück und mißhandelt oder tötet den Dienstherrn, dessen Haus er nunmehr verläßt, um seinen weiteren Abenteuern, der Erlösung der drei Jungfrauen, entgegenzueilen.

Aus der Verbindung dieser, sagen wir einmal „Schatzformel“ mit der „Untierformel“ ist nun sichtlich jene Motivenfolge entstanden, die den Grund hergab, über dem die Fafnigeschichte sich erhob: vom Dienstherrn wird der starke Jüngling gegen einen Drachen geschickt, daß er von ihm einen Schatz erlange. Und es ist wohl zu beachten, daß der Dienstherr im Märchen wie in der Sage mit dieser Aussendung des Jünglings zwei Zwecke gleichzeitig verfolgt: Geld zu erlangen, das ihm gebührt** und den Jüngling zu verderben.

Ja es wäre immerhin denkbar, daß diese Kombination nicht erst innerhalb der Sage, sondern schon innerhalb jener Variante des Bärensohnmärchens entstanden wäre, die unserer

* Ich habe dort die Einzelheiten dieser Formel aus dem Starkhanstypus nicht behandelt. Es sei deshalb hier nachgeholt, daß die Formel: Hans nach Geld zum Teufel in die Hölle geschickt in mehr oder weniger ursprünglicher Form in folgenden Fassungen enthalten ist: *4, *11, *16, *25, *26, *27, *28, *29, *30, *34, *39, *43, *49. In *36 soll Hans das Geld beim König holen (neben dem später doch auch noch der Teufel erscheint), in der griechischen Variante *46 bei den Hundsköpfen. In *34, *39 wird ausdrücklich gesagt, das vom Teufel zu fordernde Geld sei vom Dienstherrn geliehen gewesen; in *28 hat Hans die rückständigen Zinsen von drei Jahren einzukassieren. Sonst heißt das zu fordernde eben einfach Geld, in *30 ein Sack Gold (so groß er ihn tragen kann *16), sieben Maultierlasten in *36, die Schätze der Hundsköpfe in *46.

** Der Dienstherr der S. 37 f. angeführten Bärensohnvarianten hat auf das Geld bestimmten Anspruch: es sind Zinsen, Kirchengebühren, Tribut, Erbsen, die der Dämon ihm schuldet; ebenso im Starkhansmärchen, vgl. die vorhergehende Anmerkung.

Sage zugrunde lag, oder nachträglich auf sie einwirkte. Denn tatsächlich haben — Beweis genug, daß die von mir für die Sage angenommene Verbindung wirklich nahe lag — einzelne Märchenvarianten sie ganz so wie die Sage vollzogen. Und zwar entweder nur so äußerlich und lose, daß der Held (Var. 180, S. 38) mit dem gebändigten Ungeheuer aus der „Untierformel“ zum König der Waräger fährt, um von ihm nach Anleitung der „Schatzformel“ das Geld zu holen. Oder mit fortgeschrittener Verbindung: der Held schleppt den Teufel, von dem er das Geld (Var. *30, S. 60), die Kart, von der er die geliehenen Erbsen zurückbringen soll (Var. 194, S. 38) zum Schrecken seines Dienstherrn samt Geld und Erbsen lebendig herbei nach Anweisung der Untierformel. In genau derselben Form aber wie in unserer Sage hat sich in den Varianten 170 und 194 (S. 37, 38) die Verbindung der beiden Formeln derartig vollzogen, daß jenes Ungeheuer aus der Untierformel geradezu an die Stelle des Teufels in der Hölle aus der Schatzformel getreten ist, der Held ihm also zugeschickt wird, um von ihm den Schatz zu holen, und zufällig wird in beiden Varianten — sie wurden die eine unter den Letten, die andere bei den Avaren gefunden — das Tier als Drache definiert: von einem dreiköpfigen Drachen, der in einem Sumpfe einen Kasten mit einem großen Schatze bewacht, einem feuerspeienden Drachen, der jenseits des Waldes haust, soll der Held das Geld oder einen Ochsen holen.

Aus einer Verschlingung also der Untier- und der Schatzformel des Märchens ist die Erzählung der nordischen Sage von Fafni entstanden. Durch diese Verbindung war ein schatzhütender Drache gegeben und er zog naturgemäß leicht jene im Norden beliebte Geschichte vom schatzhütenden Drachenmenschen herbei.*

Es scheint aber wohl, als sei bei dieser Entwicklung und Wendung noch ein weiteres Moment fördernd im Spiele gewesen.

---

* Ist richtig, was ich in Band 1.325 ff. über Grettis Kampf mit Kar ausgeführt habe, so zeigt sich in dieser Sage dieselbe Kombination, nur daß der *haugbúi* dort nicht Drachengestalt angenommen hat.

Die Vorgeschichte der überlieferten Sigfridsagen zu entwirren wird dadurch vor allem so ungewöhnlich schwierig, daß die Wiederkehr ähnlicher Motive innerhalb dieser Sagen die Überlieferung, wie sie auf eine geschlossene Biographie des Helden hinarbeitet, zu einer Reihe von Verknüpfungen und Zusammenziehungen führte, die heute schwer mehr auflösbar sind. Die Sage wußte von der Erwerbung zweier Frauen durch den Helden aus, wie wir noch sehen werden, ursprünglich vollkommen geschiedenen, selbständigen Geschichten und hat durch teilweise Gleichsetzung dieser Frauengestalten die seltsamsten Kombinationen geschaffen, die der Forschung schon Schwierigkeiten genug bereitet haben und uns auch hier noch reichlich beschäftigen werden. Ähnlich gewinnt der Held zweimal ein ausgezeichnetes Schwert. Einmal das der Schmied ihm fertigt und zum zweiten jene dämonische Waffe, die er auf dem Steine findet, mit der allein der Drache getötet werden kann. Auch diese Schwerter scheinen sich in der Sage vermischt zu haben. Sie wußte aber auch von zwei Schatzerwerbungen des Helden: den einen erringt Sigfrid am Anfange seiner Heldenlaufbahn, ehe er zu einem weiblichen Wesen in Beziehung tritt, den anderen bei der Erlösung der Jungfrau auf und im Berge: eine stoffgeschichtlich, wie wir schon sahen, völlig berechtigte Doppelheit. Denn jenes Abenteuer stammt aus dem Starkhansmärchen und der mit ihm formelweise identischen A-Einleitung des Bärensohnmärchens, wo der Held auf Antreiben seines Dienstherrn einen Schatz von einem Dämon heimholt, der ihn verderben sollte; dies Abenteuer aber aus dem Mittelstück des Bärensohnmärchens, das den Helden einen Schatz finden läßt in der Behausung des Dämons, von dem er die Jungfrau erlöste. Endlich aber waren der Sage auch noch zwei Drachenkämpfe des Helden überliefert, deren Doppelheit stoffgeschichtlich nicht minder klar ist. Der eine Drache, wieder dem Starkhans-Bärensohntypus entstammend, das Ungeheuer, dem der Dienstherr den Helden entgegenschickt ihn zu verderben, der andere aber der Drache des Bärensohnmärchens, der auf dem Berge die zu erlösende Jungfrau

hütet. Es ist begreiflich genug, daß in der Sagenüberlieferung auch diese Doppelheiten teilweise beseitigt wurden durch Zusammenziehung und Identifizierung der ähnlichen Abenteuer.

So ist denn, wenn die eddische Überlieferung Sigurđ seinen Schatz erwerben läßt bei und durch Tötung eines Drachen, außer den oben entwickelten Momenten doch wohl eine Anlehnung an den zweiten Drachenkampf mit im Spiele, bei dem der Held, wie es das Seifridslied erzählt, ganz wie im Märchen bei und durch Tötung eines Drachen einen Schatz gewinnt. Die nordische Überlieferung hat freilich von dieser zweiten Drachenbekämpfung keine ausgeführte Erzählung, ja keine unmittelbare Aussage mehr erhalten. Aber einmal stehen auch in ihrer Erlösungsgeschichte, wie wir später erkennen werden, noch verdunkelte Züge, die auf einstige Bekanntschaft mit ihm deuten. Und dann findet innerhalb ihrer Schatzgeschichte selbst sich noch dies und jenes, das nach der gleichen Seite zu deuten scheint. Ich möchte dahin einmal die eigentümliche Schilderung von Fafnis Schatzhaus rechnen, R 111^{b} = V 19.$_{50}$ ff. Daß es unterirdisch ist, mag in den Voraussetzungen der Drachenmenschensage begründet scheinen, nicht aber entsprechen die Eisentüren der Technik nordischen Grabbaus. Dagegen wissen wir, daß im Bärensohnmärchen die Behausung des Dämons, die den Schatz birgt, allerdings mit Eisentüren verschlossen ist und die þiđrekssaga zeigte uns — oben S. 47 —, daß dies Motiv Eingang in die Sigfridsage gewonnen hat. Wenn ferner Sigurđ den gefundenen Schatz seinem Rosse auflädt, so ist dieser von den Sigurdsristningar anscheinend bestätigte Zug sagengeschichtlich identisch mit der analogen Angabe im Seifridsliede Str. 166; dort aber ist es der nach der Erlösung im Berge gefundene Schatz, der also fortgeschafft wird. Endlich der Nachdruck, der auf das besondere Schwert gelegt wird, mit dem der Drache getötet wird, nach Regins Versicherung Fafm. 30, der Sigurđ ebd. 31 nicht widerspricht, allein getötet werden konnte. Dieser Zug findet in den entsprechenden Drachenkämpfen des Seifridsliedes und der þiđrekssaga so wenig eine Entsprechung wie in dem ersten

Drachenkampfe des Märchens, wohl aber hat er im zweiten Drachenkampfe seine bekannte Stelle. Offenbar ist hier mit dem Schwerte, das der Schmied nach der A-Einleitung des Märchens und entsprechend in der þiđrekssaga dem Helden schmiedet, das Unterweltschwert verschmolzen, mit dem allein der die Jungfrau hütende Drache getötet werden kann. Und gewiß wird der Umstand, daß solche Züge vom zweiten Drachenkampf auf den ersten übertragen wurden, dazu beigetragen haben, daß jener der nordischen Überlieferung allmählich ganz abhanden kam.

Die deutsche Sage hat Zusammenziehungen vorgenommen so gut wie die nordische, nur wieder in anderer Art. Auch sie vermengte die beiden Schatzerwerbungen. Ganz äußerlich und grob und jeder Nachprüfung noch sofort erkennbar im Seifridsliede, oben S. 60 ff. Aber auch die Erzählung des Nibelungenliedes, zu der wir hier noch einmal zurückkehren müssen, um die oben S. 76 abgebrochene Kritik seiner Schatzgeschichte abzuschließen, hatte schon eine viel bündigere Verschmelzung bewirkt. Wenn dort Sivrid den Schatz gewinnt am Anfange seiner Heldenlaufbahn, ehe er noch zu einem Weibe in Beziehung tritt, so weist das auf jene Erwerbung eines Schatzes von einem Dämon aus der Einleitung des Märchens, die der nordischen Hortsage die wesentlichen Züge gab. Wenn aber derselbe Schatz aus dem Berge hervorgetragen wird, in dem er verwahrt lag, so ist dieser weder aus jener Schatz-, noch aus der Erbteilungsformel ableitbare Zug wohl als eine Reminiszenz aus der zweiten Schatzerwerbung zu verstehen, wo der Hort ja wirklich aus dem Berge hervorgeholt wird, in dem er verwahrt lag.*

Dagegen hat die deutsche Überlieferung von einer Verschmelzung des Drachenkampfes mit der Schatzerwerbung, die für die eddische Sage so charakteristisch ist, sich allerdings frei gehalten und eben dadurch ist der weite Abstand zwischen den beiden Erzählungen entstanden. Sie sind so verschieden, daß man auf den ersten Blick in der Tat glauben

* Dieser Zug fügte sich der Erbteilungsformel um so leichter ein, als deren Geschichte ja gleichfalls bei einem Berge zu spielen pflegt, oben S. 66.

möchte, sie hätten nichts gemein als die Tatsache, daß der Held da und dort einen Hort gewinnt. Es ist indessen von neueren Forschern, namentlich Boer und Pollak, mit Recht betont worden, daß doch auch in den Einzelnheiten mehrfach eine auffällige Übereinstimmung statthabe. Zieht man alles Dubiose ab — Pollak a. a. O. S. 31 ff. geht in der Vergleichung m. E. viel zu weit —, so bleibt in der Tat noch eine Identität übrig, die man für Zufall zu erklären sich schwer entschließen wird: der Held gewinnt hier wie dort seinen Schatz von zwei riesischen Brüdern, die ihn als ihr Vatererbe umstreiten. Wie ist diese Übereinstimmung zu erklären? Ich rechne die Beantwortung dieser Frage zu den schwierigsten Aufgaben, die uns die Geschichte der Sigfridsage stellt. Vielleicht findet man, daß folgende Überlegungen und Vermutungen den Tatsachen einigermaßen gerecht werden könnten.

Ich habe oben die beiden Schatzgeschichten jede für sich stoffgeschichtlich untersucht und glaube dabei im einzelnen klargestellt zu haben, daß ihre Details, soweit sie von den im Bärensohn-Starkhansmärchen gegebenen Grundtatsachen sich entfernen, ganz verschiedenen Erzählungstypen folgen, die außerhalb dieser Sagen sehr wohl in vollkommener Reinheit nachweisbar sind: an die Geschichte vom Drachenmenschen hat die eddische, an die Märchengeschichte von der Erbteilung die Schatzgeschichte des Nibelungenliedes sich geschlossen.

Der Schatz erworben von zwei riesischen Brüdern, die ihn als ihr Vatererbe umstreiten: dies Motiv hat im Starkhans-Bärensohnmärchen keine Entsprechung. Ebensowenig in der Geschichte vom Drachenmenschen. Man könnte ja freilich sagen: nach dem Starkhansmärchen schuldet der Dämon dem Dienstherrn des Helden den Schatz, der Dämon ward von der eddischen Sage als Drachenmensch aufgefaßt, von diesem wird hie und da erzählt, er habe seinen Schatz auf bedenkliche Weise zusammengebracht: also konnte die eddische Sage wohl schließlich dazu kommen, den Drachenmenschen als den Bruder des Schmiedes aufzufassen, der diesem sein Vatererbe vorenthielt. Aber einmal erklärt sich damit noch nicht, warum die Brüder Riesen heißen und dann

wird eine solche Entwicklung unwahrscheinlich durch die Tatsache, daß gerade dies Motiv: Streit um das Vatererbe zwischen riesischen Brüdern, außerhalb der eddischen Hortsage fertig vorhanden ist, vorhanden in jener Erbteilungsformel, an die eben die Schatzgeschichte des Nibelungenliedes sich lehnt. Dieser Formel dient ja die Annahme zweier Riesenbrüder, die um ihr Erbe sich streiten, geradezu als Grundlage und Ausgang.

Nun wird es doch gewiß von vorneherein nicht wahrscheinlich dünken, daß die eddische Hortsage dies Motiv selbständig und unabhängig von der deutschen Sage unmittelbar aus der Märchenformel entlehnt habe. Schwerlich hätte doch die eddische Sage dazu kommen können, dies Motiv von sich aus aufzusuchen, wäre es ihr nicht von außen zugetragen worden. Denn offenbar paßt die Annahme, daß Fafni und Regin riesische Brüder seien, schlecht genug zu den Voraussetzungen ihrer Erzählung. Im Drachenmenschentypus ist der Held nie ein Riese, sondern ein gewöhnlicher Mensch, und nie sonst erscheinen meines Wissens Riesen in germanischer Überlieferung in Drachengestalt. Noch übler will die riesische Qualität für Regin passen. In der Tat hat ihn, der Fafm. 39 ausdrücklich Riese heißt und überall des Riesen Fafni Bruder ist, die Prosa des Codex Regius 102.7 einen *dverg af vǫxt* genannt und die Vǫlsungasaga müht sich Kap. 14.3 f., 12 f. diesen Zwiespalt der Natur auf natürliche Weise zu erklären; der Nornagestsþatt wiederholt Kap. 3 die Angabe von R und Kap. 4 erscheint dann einfach *Reginn dvergr.* Auch in den ältesten skaldischen Anspielungen wird Regin schon wechselnd als Riese oder Zwerg gedacht. Ob diese Zwergenschaft Regins einfach aus seinem Schmiedehandwerk abgeleitet ist, das einem Riesen nicht ansteht, ob sie vielleicht aus einer Vermengung des (in Märchen und Seifridslied menschlichen) Schmiedes, der die erste Heldenwaffe liefert, mit dem Erdmann resultiert, der beim Kampfe mit der Wunderwaffe gegen den zweiten Drachen Hilfe leistet, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls paßt die Angabe durchaus nicht zu der Annahme riesischer Brüder, die ihr Vater-

erbe umstreiten. Da nun eben dies Motiv fehlt in dem, was nachweisbar sonst die Grundlage der eddischen Erzählung liefert, der Schatzformel des Starkhans-Bärensohnmärchens und der Geschichte vom Drachenmenschen, so möchte ich glauben, die nordische Überlieferung habe es nachträglich in ihre Erzählung aufgenommen aus einer deutschen Sage, die, dem Berichte des Nibelungenliedes nahe verwandt, Sigfrids Schatzerwerbung nach Anleitung der Märchenformel von der Erbteilung erzählte.

Durch diese Erwägung wird zugleich noch einmal der sekundäre Charakter jenes Teiles der eddischen Hortgeschichte klar, der auf eben dies Motiv sich gründet: die ganze ins Götterreich hinübergespielte Vorgeschichte des Schatzes. Zugleich aber scheint es an der Zeit die Frage aufzuwerfen, wie denn deutsche Sage dazu kommen konnte, Sigfrids Schatzerwerbung nach Anleitung der Erbteilungsformel auszugestalten. Man wird sich denken dürfen, daß Schwert und Tarnkappe die Punkte hergaben, in denen die Überlieferungen zusammenschossen. Sigfrid erwirbt bei Erlösung der Jungfrau aus dem Besitze eines Dämons ein wunderbares, Dämonen tötendes Schwert und einen Schatz. Sigfrid erscheint weiter in einer auf einen ganz anderen Typus gegründeten, aber mit der Erlösungssage früh verschmolzenen Sage im Besitze einer Tarnkappe. Eine altbezeugte und weitverbreitete Märchenformel — heimisch vor allem in zwei Typen, die auch mit ihrem Kern, Erlösung und Gewinnung einer Jungfrau, der Erlösungssage nahe standen — erzählt, wie ein Held ein wunderbares Schwert, eine Tarnkappe und ein drittes Wunschkleinod von riesischen Brüdern gewinnt, die sie als Erbe umstreiten: es ist demnach nicht unbegreiflich, daß einmal ein Erzähler auf den Gedanken verfiel, den Sagenhelden seine Wunderkleinodien samt seinem Schatze nach dem Schema der Erbteilungsformel erwerben zu lassen.

Damit aber dürfen wir endlich zur weiteren Untersuchung des eddischen Berichts von Sigfrids Drachenkampf zurückkehren.

Das Detail des Drachenkampfes selbst behauptet in RVS eine heroischere Haltung als im Seifridsliede und der þiđreks-

saga; ein Gott sogar wird dem Helden zu Hilfe bemüht. Von dem Berichte dieser beiden Quellen wie des Nibelungenliedes weicht die eddische Überlieferung auch darin ab, daß Sigurđ sich keine Hornhaut im Drachenkampfe erwirbt. Aber wie dort Bestreichen mit oder Baden im Blute des Drachen dessen passive Stärke — eben die Hornhaut — auf den Helden überträgt, so wird hier durch Trinken seines Bluts und Essen seines Herzens offenbar Ähnliches in aktivem Sinne erstrebt. Das Essen des Herzens hat hier freilich noch eine zweite eigentümliche Folge.

Fafnismal und Vǫlssungasaga erzählen mit völliger Übereinstimmung alles Wesentlichen, Regin (*Sigurþr* Vǫlss. 19, 20 ist offenbarer lapsus calami) habe dem getöteten Fafni das Herz ausgeschnitten und sein Blut getrunken, dann aber Sigurđ das Herz gegeben, daß er ihm's brate. Sigurđ prüft mit dem Finger, als das Herz zu schäumen beginnt, ob es gar sei, brennt sich, steckt den Finger in den Mund und versteht in dem Augenblicke, da Fafnis Herzblut ihm auf die Zunge kommt, die Sprache der Vögel, die über ihm singen. Sie raten ihm den boshaften Regin zu töten; er gehorcht und ißt selbst das Herz und trinkt Regins und Fafnis Blut. Warum Regin Fafnis Blut getrunken und sein Herz habe essen wollen, wird nicht gesagt, ist aber für das letztere wohl aus der Wirkung zu schließen, die es auf Sigurđ übt.

Diese Erzählung, die teilweise ja auch die Þiđrekssaga übernommen hat, baut auf zwei Grundmotiven sich auf. Einmal daß Natur und Seelenkräfte eines getöteten Tieres auf denjenigen übergehen, der sein Blut genießt; ein weitverbreiteter, in der Weltanschauung des primitiven Menschen tief begründeter Satz, über dessen mythische und magische Voraussetzungen man sich etwa bei Cassel, Weimarisches Jahrbuch 1.416 ff., Frazer, The Golden Bough[2] 1.360, 2.353 ff. unterrichten kann. Das Motiv begegnet in altnordischer Überlieferung auch außerhalb unserer Sage* nicht selten und

* Auch die deutsche Epik kennt es: Hagen trinkt das Blut des *gabilûn*, das er getötet, und wird davon *krefte rîch*. Es war übereilt, wenn ich Hilde-Gud. S. 195 meinte, das Motiv müsse aus der Sigfridsage stammen.

hat sich in norwegischem Volksglauben und Jägerbrauch bis in die neueste Zeit gehalten; Gering, Weissagung und Zauber im nordischen Altertum S. 7, 25, Kauffmann, Balder S. 184 ff., Olrik, Danmarks Gamle Heldedigtning 1.118 f. haben das Nähere dazu beigebracht.

Als zweites Hauptmotiv wirkt beim Aufbau unserer Erzählung der Glaubenssatz, daß der Genuß von Schlangenfleisch zu Kenntnis der Tiersprache, in Sonderheit der Vogelsprache verhelfe: auch er weithin über Zeiten und Völker verbreitet und in der Art, wie die Übertragung stattfindet, öfter auch anders als hier geprägt, so zwar daß etwa die Schlangen dem Erwählten die Ohren auslecken wie in hellenischer Überlieferung dem Melampos, Teiresias u. a., oder ihn verschlingen und wieder ausspeien oder eine Wurzel ihm schenken, die er in den Mund zu stecken hat, oder wie sonst die Formulierung lauten mag. Innerhalb der Märchenüberlieferung zeigt sich in dem durch die Tristansage berühmten Typus von der goldhaarigen Jungfrau — KHM 17 gehört dazu — als charakteristisches Motiv, daß der Genuß von Schlangenfleisch Kenntnis der Tier- oder Vogelsprache verleiht. Wenn Regin gerade das Herz zu essen begehrt, so versteht sich das leicht als von dem altgedachten Sitze der geistigen Fähigkeiten; auch diese Auffassung war verbreitet genug, daß ein ganzer Märchentypus, die Geschichte vom Zaubervogel (KHM 60 Eingang; ausführliche Darstellung bei Aarne, Vergleichende Märchenforschungen S. 145 ff.), sich darauf gründen konnte. Hier verleiht der Genuß eines Vogelherzens die Fähigkeit Gold hervorzubringen oder das Glück Herrscher zu werden, in einer ganzen Reihe von Varianten aber auch Allwissenheit, wie Salomon seine Weisheit dem Genusse eines Geierherzens dankte: Sal. und Morolf hg. v. v. d. Hagen S. IX.* Auf Island erhofft der heutige Volks-

* Auch Vǫlss. 19.31 läßt die Vögel sagen, Sigurđ würde durch den Genuß von Fafnis Herz *verþa hverjum manni vitrari.* Das könnte wohl in dem oben beregten Sinne alter Zeiten gedacht scheinen; es möchte hier aber eher auf einer flüchtigen und mißverstandenen Auffassung von Fafm. 33.5 *spakr þǿtti mér spillir bauga, ef hann fiǫrsega fránan ǿti* beruhen.

glaube sich Kenntnis der Vogelsprache vom Genusse eines Raben- oder Steinfalkenherzens Heinzel-Detter, Eddakomm. S. 418; alten Zeiten scheint es fast nur ein pointierter Ausdruck für tiefe Weisheit (dazu auch Kenntnis der Zukunft gehört), einem Menschen solche Fähigkeit zuzuschreiben, wie wir wohl sagen, daß er das Gras wachsen höre. Es trifft mit unserer Erzählung völlig zusammen, wenn Philostrat von Indern und Arabern erzählt, sie suchten durch Genuß von Herz oder Leber eines Drachen sich Kenntnis der Vogelsprache zu verschaffen, Müller, Notae uberiores S. 146.

In unserer Sage verläuft die Handlung so, daß eigentlich Regin sich die Wirkung des Blut- und Herzgenusses sichern wollte; aber nicht ihm, sondern demjenigen wird sie zuteil, dem er das Herz zu braten aufgegeben. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß hierbei eine Beeinflussung unserer Sage durch die beiden eben erwähnten Märchentypen vom goldenen Vogel und von der goldhaarigen Jungfrau vorliegt. In beiden Typen finden wir genau den Verlauf unserer Erzählung: ein Goldschmied, ein Dienstherr trägt einem Knaben, seinem Diener auf, für ihn den Vogel, die Schlange zu braten, damit er der magischen Wirkung des Vogelherzens, des Schlangenfleisches genieße, aber nicht ihm, sondern dem Zubereitenden wird sie zuteil. Und die Übereinstimmung ist um so auffallender als da und dort der Knabe, der das Herz verzehrt, der Diener, der von dem Schlangenfleische kostet, wie Sigurđ keine Ahnung hat von der Wirkung solcher Speise,

---

Volss. K. 26.59 sagt dann, das Mißverständnis fortsetzend, Sigurđ habe auch Guđrun von Fafnis Herzen zu essen gegeben, davon sie viel grimmiger und klüger geworden als vorher. Hier mischt nun eine zweite Auffassung von der Wirkung des genossenen Schlangenfleisches sich bei, indem es nicht nur Weisheit, sondern auch den grimmigen Sinn des getöteten Untiers vermittelt wie das Schlangenfleisch, das Gothorm Brot 4 erhält. Die Prosa des Cod. Reg. vor dem ersten Guđrunsliede läßt Guđrun nach dem Genuß von Fafnis Herz nur die Vogelsprache verstehen. — In einem Märchen aus der Gascogne, das R. Köhler, Schriften 1, 115 ff. bespricht, rät ein sphinxartiges Ungeheuer seinem Überwinder im Sterben, sein Blut zu trinken, seine Augen und sein Gehirn zu saugen und sein Herz seiner Geliebten zu essen zu geben.

bis er sie an sich verspürt, so daß diese Märchenhelden ganz wie Sigurđ durch echtes Märchenglück in den Besitz märchenhafter Weisheit und Fähigkeiten versetzt werden.

Auch in den Einzelheiten findet sich hie und da noch eine bemerkenswerte Übereinstimmung. So wenn in einer Überlieferung, die Rochholz, Naturmythen S. 197 mitteilt, der Knecht grade nur vom aufsteigenden Schaume der weißen Schlange kostet, die der Bauer ihn braten geheißen, und doch sogleich der Wirkung teilhaft wird, wie Sigurđ vom ausbratenden Schaume des Drachenherzens. Ähnlich wird in einem schottischen Märchen bei Campbell Nr. XLVII der Held dadurch allwissend, daß er von der Brühe kostet, in der die weiße Schlange gekocht ist. Die keltische Überlieferung stellt sich weiter noch nahe zur nordischen Erzählung. Die Brüder Grimm führen KHM 3.27 eine schottische Sage an, nach der das Mittelstück einer weißen Schlange, im Feuer gebraten, demjenigen Kenntnis von überirdischen Dingen gibt, der seinen Finger in das herabträufelnde Fett steckt. Und bei Nutt, Studies on the Legend of the Holy Grail S. 209 finde ich eine irische Erzählung aus einer Handschrift des 15. Jahrhunderts ausgezogen, die noch genauer mit unserer Sage übereinstimmt. Finn hat — die Einzelheiten interessieren hier nicht — Dienste genommen bei Finn-eges, der einen Lachs von zauberhaften Eigenschaften fängt. „Finn is set to watch it while it roasts, but warned not to eat of it. Inadvertently he touches it with is thumb, which he burns, and carries to his mouth to cool. Immediately he becomes possessed of all knowledge and therafter he had only to chew his thumb to obtain wisdom."*

Und nun das Gespräch der Vögel selbst, diese einzigen Igđnamal!**

---

* Ich sehe eben noch, daß diese Lachsgeschichte schon von Zimmer ZfdA. 32.316 A. angezogen wurde.

** Ich behalte diese bequeme Bezeichnung der Str. 33—45 der Fafnismal bei, verwahre mich aber sogleich gegen die Auffassung, daß ich deshalb an einstige Selbständigkeit dieser Strophe glaubte, deren Inhalt nie ein Gedicht für sich gebildet haben kann. An den paar Strophen ist von

Daß Vögel wie Menschen reden und von erlesenen Menschen verstanden werden, ist ein auch außerhalb der eben schon betrachteten Überlieferungen unendlich häufiges Motiv; es genüge etwa auf den Haufen von Belegen zu verweisen den Cox, Cinderella S. 527 ff. zusammengetragen, und Uhlands zu gedenken, der es (Schriften 3.82 ff.) nach seiner Art sinnig und innig besprochen hat. Auch die altnordische Überlieferung weiß wiederholt von Menschen, die der Vögel Sprache verstanden — Heinzel-Detters Eddakommentar S. 346 gibt Belege — und es ist bekannt, daß selbst in den Eddaliedern noch zwei Parallelen sich finden, da auch Atli Helgakv. Hjǫrv. 1 ff. und Kon Rigsþula 35 von Vögeln beraten und unterstützt oder nicht unähnlich Sigurđ aufgereizt werden. Innerhalb der Märchenüberlieferung ist das Motiv der Be-

Ärzten und Kurpfuschern schon unglaublich viel herumkuriert worden und alle erdenklichen Mittel hat man ihnen verschrieben, um sie von Gott weiß welchen zumeist eingebildeten Gebrechen zu heilen. Hier stehe nur eine Bemerkung in Rücksicht auf die letzte Diagnose, die ihnen gestellt wurde. Pollaks erneuter Versuch (a. a. O. S. 21 ff.), die Strophen 41—45 als „spá“ von Str. 33—40, der „hvǫt“, zu trennen, der sie später zugesetzt seien, wird ja durch die obenstehenden Ausführungen aufs bestimmteste widerlegt. Er ist aber auch an sich hinfällig. Denn weder läßt sich formal, mit Rücksicht auf das wechselnde Metrum, die Scheidung durchführen — sind doch gerade zwei Ljóđaháttstrophen, 35 und 39, inhaltlich vollkommen und formal größtenteils identisch, so daß man am ehesten eine von ihnen ausscheiden könnte und umgekehrt ist der Zusammenhang nirgends enger als zwischen der Fornyrđislagstrophe 34 und der folgenden Ljóđaháttstrophe —, noch kann im Ernste davon die Rede sein, daß Str. 41 ff. im Gegensatz zum ersten Teile eine Spá wäre. Schon Boer hat ZfdPh. 35.319 mit Recht gegen Heusler ausgeführt, daß die Igđnamál nicht mit den jungen „Prophezeiungsgedichten“ der eddischen Poesie zusammengestellt werden dürfen; ich möchte noch nachdrücklicher betonen, daß es überhaupt unangebracht ist, von einer Vogelprophezeiung zu reden. Denn die Vögel prophezeien in keinem der beiden Teile der Igđnamál, sondern geben da und dort dem Helden Ratschläge. Daß das *Bitt þú, Sigurþr* usw. so gut eine hvǫt ist wie der erste Teil, ist doch wohl klar genug und das *þá mundu, Sigurþr, mundi kaupa* 42.7, das am ersten wie eine Weissagung aussieht, heißt nichts anderes als *þá knáttu m. k.* (nämlich wenn du zu Gjuki gehst, wie wir dir raten) und steht mit dem *þá mundu fiár einvaldi vera* 39.4 auf einer Stufe.

lauschung von Vogelgesprächen außer im oben besprochenen Typus von der goldhaarigen Jungfrau dann auch in den Typen vom treuen Johannes (KHM 6) und von den beiden Wanderern (KHM 107) stehend. Es begegnet aber auch sonst recht oft und gelegentlich mit ganz ähnlicher Anlage des Gesprächs wie in den Igđnamal, so z. B. im Siddhi-Kür (Jülg, Kalmück. Märchen, Nr. II S. 11). Der Held hört da zwei Kröten (Frösche vertreten im Märchen ihrer menschelnden Stimme wegen sehr oft die Stelle der redenden Vögel), die sagen: „Wüßte dieser Chanssohn und sein Gefährte, daß, wenn sie“ usw. „Doch sie wissen nichts davon.“ Dem besonderen Inhalte nach nicht unähnlich, an poetischer Gestaltung den Igđnamal ebenbürtig erscheint das Motiv in Nal und Damajanti, da, im ersten Gesange, die Goldgans der Heldin von Nala erzählt. Doch will nichts von alle dem Angeführten sich genau mit der Erzählung unserer Sage decken.

Wir haben aber auch gar nicht nötig in aller Welt herumzuschweifen, um eine Erklärung ihrer Darstellung zu suchen; es genügt, daß wir uns zu der Quelle zurückwenden, die uns auf unserem ganzen bisherigen Wege getränkt hat und so auch hier nicht versagt: die Igđnamál stammen unzweifelhaft aus dem Märchen vom Bärensohn.

Bärensohn wird zu seiner großen Tat, der Befreiung der Jungfrauen, ebenfalls durch ein Tier angeleitet oder geradezu geführt. Ich habe dies Motiv des weisenden Tiers, wie ich es dort genannt habe, S. 127 ff., 220 innerhalb der Überlieferung des Märchens aus deutschen, schottischen, baskischen, italienischen, tschechischen, slovenischen, serbischen, russischen und indischen Varianten belegt; es ist also gewiß alt in unsrem Typus. Das weisende Tier wird überwiegend als Vogel definiert (Elster, Taube, Specht, Rabe, Adler, Nachtigall, kleiner Vogel, silbernes Vöglein mit goldner Haube), nur dreimal erscheint statt dessen ein Säugetier (Maus, Hündchen, reißendes Tier). Der Vogel gibt dem Helden beim Betreten des dämonischen Reiches freiwillig oder auf ausdrückliches Befragen Aufklärung über die Prinzessinnen, die er dort finden wird, und Ratschläge, auf welche Weise er zu

ihnen kommen, den sie bewachenden Dämon töten, sie für sich erwerben könne; mehrfach führt das Tier den Helden, ihm voranfliegend oder laufend, geradezu zu den Jungfrauen.

Es ist nicht zu bezweifeln, daß in diesem Motive des Bärensohnmärchens der Ursprung der *Igđnamál* einer Sage gefunden ist, die in den Grundzügen ihres ganzen Verlaufs bis dorthin deutlich genug demselben Märchen folgt. Die Einzelheiten bestätigen das noch weiter. Ganz besonders ähnlich unserer Sage erzählt die S. 128 angeführte tschechische Variante. Als der Held ins dämonische Reich eingedrungen ist, setzen sich zwei Tauben auf einen Baum über ihm und er hört sie schwatzen. „Woher kommt jener seltsame Schein?“ fragt die eine. „Das sind“, sagt die andere, „die Schlösser mit goldenen Dächern, welche die Riesen dieses unterirdischen Reiches droben gestohlen haben. Der Prinz, welchem das eine gehört, steht unter diesem Baume und weiß nichts davon. Träte er vor das Schloß und spräche: ‚Steh still du Schloß wie deinem Herrn!‘, so würd es stille stehen und er fände drin die Prinzessinnen.“ Der Prinz hört das, folgt dem Rate und findet und erlöst die Mädchen. Man sieht wie genau diese Variante, deren Aufzeichner (B. Němcova) gewiß nicht entfernt an die *Igđnamál* gedacht hat, mit diesen zusammentrifft: mehrere Vögel schwatzen auf dem Baum über dem Helden unter sich und über ihn ohne ihn selbst anzureden, und ihre Rede geht da und dort aus derselben Tonart: der da unten weiß nicht wie es steht; täte er nach unserem Rat, so fände er und erlöste die Jungfrauen in der goldenen Burg. Daß beidemal von dem wunderbaren Glanze die Rede ist, der ihre Wohnung umstrahlt, ist weiter noch zu beachten. Auf schlafende Jungfrauen aber wie in der Sage wird der Held vom Vogel in der S. 127 angeführten holsteinischen Variante verwiesen. Der Einklang ist also ein vollkommener.

Im Märchen wird, wie schon 1.129 dargelegt wurde, kein Wort darüber verloren, woher der Held denn imstande gewesen, die Sprache der Vögel zu verstehen; eine einzige Variante, sahen wir dort, hat wenigstens teilweise Reflexionen hierüber angestellt, die freilich auch noch zu keiner aus-

reichenden Motivierung führten. In der realeren Welt der Sage verlangt solch märchenhafte Fähigkeit ihre besondere Begründung; die aber bot beinahe von selbst sich an in dem, wie schon ausgeführt, von altersher überall lebendigen Glaubenssatze, daß der Genuß von Schlangenfleisch oder -herz die übernatürliche Kenntnis verleihe. Um so willkommener aber reichte diese allbekannte Motivierung sich dar, als damit ja zugleich die bequemste Anknüpfung des Märchenmotivs vom weisenden Vogel an die ebenfalls vom Märchen gebotene und in der Sage mit Liebe ausgestaltete Drachenbezwingung des Helden möglich wurde.

Mit dieser Anknüpfung an die Drachentötung aber ergab sich für den Inhalt der Rede des weisenden Vogels insofern eine Zutat, als dieser nun nicht mehr bloß auf die zu erlösenden Jungfrauen hinweist, sondern auch den Rat gibt, Regin zu töten. Diese Tötung Regins ist natürlich sagengeschichtlich identisch mit der Tötung Mimis in der þiđrekssaga und es ist dort schon klar geworden, wohin das Motiv stoffgeschichtlich gehört: es ist die Tötung des Dienstherrn, der den Starken verräterisch gegen das wilde Tier im Walde geschickt hat, oben S. 46.

Im übrigen aber deckt der Inhalt des Vogelgespräches der *Igđnamál* sich völlig mit dem des Märchens; die Vögel verweisen den Helden auf eine herrliche, aber in übernatürlichen Verhältnissen befangene, schwer zu erwerbende Jungfrau.

Mit der Erzählung der nordischen Sage von der Erwerbung dieser Jungfrau beginnen jene ungewöhnlichen sagen- und literargeschichtlichen Schwierigkeiten, die der Forschung schon so viel Mühe und Sorge gemacht haben. Sie rühren wesentlich davon her, daß Sigurđ zu mehreren Frauen in Beziehung gesetzt wird, ohne daß sich diese in der Überlieferung überall mit Bestimmtheit unterscheiden ließen. Durch das was A. Heusler in der Festschrift für H. Paul (Germanist. Abhandlungen, Straßburg 1902, S. 1 ff.) frühere Forschung zusammenfassend, berichtigend, ergänzend ausgeführt hat, ist aber nach meinem Urteil erwiesen, daß in der eddischen Überlieferung zwei von Hause aus getrennte Sigfridsagen ent-

halten sind: die Sage von der aus dämonischer Bedrängnis erlösten und die Sage von der trügerisch für einen anderen erworbenen Jungfrau. Diese „Erlösungssage“ und „Werbungssage“ stehen in der Überlieferung nicht nur nebeneinander, sondern sie haben sich auf mancherlei Art durchdrungen und verschlungen vor allem in dem Sinne, daß die Heldinnen der beiden Sagen in verschiedenen Graden miteinander identifiziert, Beziehungen und Verhältnisse der einen auf die andere übertragen wurden. M. E. hat Heusler die beiden Motivreihen in der Hauptsache richtig gegeneinander abgegrenzt und ich werde in der nachstehenden Erörterung versuchen, dem was er von innen heraus, durch eine scharfe und eingehende Kritik der eddischen Denkmäler darzulegen sich befliß, von außenher Bestätigung zu verschaffen. Im einzelnen weiche ich von seiner Auffassung da und dort ab; mehreres davon wird im folgenden zur Sprache kommen.

Wenn ich nunmehr der Erzählung in RV weiterfolgend zunächst einer stoffgeschichtlichen Analyse des Schlusses der Fafnismal und der enge anschließenden Sigrdrifumal mit ihrer Prosa wie der Auflösung dieser Stücke in V und dem was in S entspricht mich zuwende, so gerate ich hier in der grundsätzlichen Zuweisung der Überlieferung an die beiden eben unterschiedenen Sagen allerdings gleich in einen Zwiespalt mit Heuslers Auffassung. Ich glaube, daß in diesen Denkmälern die Erlösungssage sich in unvermischter Reinheit anbietet, Heusler erblickt sie in ihnen schon mit Motiven der Werbungssage durchsetzt. Die Begründung meiner Auffassung läßt sich an dieser Stelle noch nicht geben und muß nachgeholt werden, wenn wir durch die Untersuchung reiner Formen der Werbungssage uns erst ein klares Bild von deren Einzelheiten erworben haben. Ich nehme mir darum auch die Freiheit, die am meisten umstrittenen Strophen der Igđnamal, Fafm. 41 und 42 hier einstweilen wegzulassen, weil ich hoffen darf sie von einem ferneren Punkte unserer Wanderung aus rückschauend in um so hellerem Lichte zeigen und in ihrem viel angefochtenen überlieferten Dasein um so einleuchtender rechtfertigen zu können. Auch den Namen der

erlösten Jungfrau lasse ich vorläufig beiseite. Die schwierigen literargeschichtlichen Fragen, die an die Sigrdrifumal sich knüpfen, können hier ganz unerörtert bleiben. Es ist bisher nicht gelungen, die Zusammensetzung des Gedichtes, wie die Überlieferung es bietet, einleuchtend zu erklären, doch hängt zum Glück für die sagengeschichtliche Betrachtung davon nicht gar zu viel ab. Am wichtigsten für sie ist, über den durch die Lücke in R verlorenen Schluß im klaren zu sein und da scheint mir durch Heuslers für mich durchschlagende Argumentierung erwiesen, daß die Verlobung Sigurds mit der Erweckten vom Verfasser der Volsungasaga nicht erfunden, sondern aus dem Gedichte genommen ist.*

Nach der bezeichneten Überlieferung setzt sich nun die eddische Erlösungssage aus folgenden Motiven zusammen. Auf einem Berge (1) steht, von Feuer umwallt (2), ein goldener Saal (3), eine Schildburg (4), darin eine Jungfrau in zauberhaftem Schlafe liegt (5). Sie ist gerüstet und erwacht, als Sigurd ihr den Panzer aufschneidet (6). Sie erfragt ihres Erlösers Namen, ruft den Segen der Götter auf ihn und sie herab und erzählt ihm ihre Geschichte (7). Sigurd erbittet und erhält von ihr Belehrung in Runenkunde (8), nachdem sie ihm einen Zaubertrank gereicht (9), und verlobt sich mit ihr (10).

* Pollak a. a. O 91 ff. hat sich eben wieder um den Nachweis bemüht, daß die Verlobung Sigurds und Brynhilds nicht nur den Sigrdrifumal-, sondern überhaupt der alten Erweckungssage gefehlt habe. Inhalt der alten Sage soll lediglich gewesen sein „die Heldin durch die Erlösungstat an sich zu beglücken, den Helden aber als Belohnung für seine Tat aus ihrem Munde seine Herkunft und seine Zukunft erfahren zu lassen“. Diese Auffassung wird durch die Ausführungen dieses Buches wie ich denke hinlänglich widerlegt. Sie wäre hinfällig auch ohne das, schon von dem Standpunkte aus, den Pollak selbst einnimmt. Denn einmal genügt ja schon der Einklang zwischen der nordischen und der deutschen Sage, um die Verlobung Sigurds mit der Erlösten als ursprünglich zu erweisen. Zum anderen aber erklärt sich auch Pollak überzeugt, daß die Erlösungssage märchenhaften Charakter habe. Der von ihm behauptete Ausgang der Sage aber widerspricht jeder Erfahrung innerhalb der märchenhaften Überlieferungen derart, daß eine solche Erzählung als etwas ganz Unmögliches erscheinen muß. Es gibt eben kein Erlösungsmärchen, dessen ursprüngliches Ziel nicht die Heirat des Erlösers mit der Erlösten wäre.

Ich bin der Überzeugung, daß diese Erweckungssage, wie wir sie nennen wollen, in dem Mittelstück eben jenes Bärensohnmärchens ihre Grundlage hat, dessen Eingang ich im vorausgehenden als Quelle der Jugendtaten Seifrid-Sigurđs und der Erlösungssage des Seifridsliedes erwiesen habe. Den Beweis zu erbringen gehe ich die Motive zunächst im einzelnen durch, indem ich an die oben eingeschobene Bezifferung mich halte.

1. Die Jungfrau wird auf einem hohen Berge (*á há Hindarfialli* Ffm. 43) gefunden: das ist auch in einer Reihe von Varianten des Bärensohnmärchens der Fall S. 116, 120 f., 223, 225, 241 wie im Seifridsliede, oben S. 21.

2. Die Waberlohe umwallt den Saal, darin die Jungfrau sich befindet. Auch dieses dem Seifridsliede fehlende Motiv stammt aus dem Märchen. Es ist S. 119 f., 223 aus deutschen, italienischen, griechischen, türkischen, arabischen, armenischen, georgischen, aramäischen und indischen Fassungen belegt worden, daß der Weg in das Reich, darin die Schlösser der Jungfrauen stehen, durch Feuer und sengende Hitze führt, die nur der furchtlose Held, nicht seine feigen Genossen zu durchdringen sich trauen. Im Märchen brennt das Feuer gewöhnlich in dem Schlunde, durch den der Weg in die Tiefe geht; in unserer Sage, die ihre Jungfrau mit anderen Märchenvarianten auf einen Felsen setzt, umbrennt die Waberlohe ihren Saal. Wie Sigurđ die Waberlohe durchdrang, wird in der eddischen Überlieferung der Erlösungssage nicht erzählt. Es ist aber ja selbstverständlich, daß Sigurđ, wenn er zu der Jungfrau kommen wollte, durch das Feuer mußte, von dem Fafm. 43 spricht. Wenn es an der Stelle, wo man einen Bericht darüber erwartet, in R = V heißt *á fiallino sá hann liós mikit suá sem eldr brynni ok liómaþi af til himins*, so kann darunter m. E. recht wohl die Waberlohe verstanden sein. Freilich läßt auch die Meinung derer sich nicht widerlegen, die diese Bemerkung auf den Glanz des goldenen Saales beziehen. Aus dem Märchen ließe auch diese Auffassung sich rechtfertigen. In ihm ist mehr als einmal von dem merkwürdigen Licht und Glanze die Rede, der in dem

Reiche herrscht, wo die Schlösser der zu erlösenden Jungfrauen stehen, S. 122, und gerade jene böhmische Variante, die oben für die Igđnamal als besonders genaue Entsprechung angezogen wurde, hebt nachdrücklich den merkwürdigen Schein hervor, der von dem goldbedachten Schlosse ausging, S. 128.

Die Formulierung: der Held durchreitet die Lohe, die den Saal der Jungfrau umbrennt statt der üblichen Formulierung des Märchens: der Held durchfährt am Stricke hängend die Lohe, die im Zugang zu den Schlössern der Jungfrau brennt, lag für eine germanische Heldensage vielleicht an sich nahe.* Es mögen dabei aber auch andere Überlieferungen ihren Einfluß mit geäußert haben. Müssen doch auch Skirni und Svipdag eine Lohe durchreiten, als sie die Wohnungen der Riesinnen Gerđ und Menglǫđ aufsuchen und es scheint, daß Frey ein Roß besitzt, das diesen das riesische Reich abgrenzenden Flammenwall ohne weiteres durchdringt. Wenn bei sonstigen Abgrenzungen des riesischen Reiches gegen die Menschenwelt, wovon im Norden mehrfach die Rede ist, christlicher Einfluß kaum zu verkennen ist (vgl. E. H. Meyer, German, Mythologie § 205), so könnte man hier etwa Ähnliches vermuten wollen. Spricht Juvencus doch auch von einer Feuermauer, die das Paradies umzieht, die Menschen von ihm abzuwehren (Kauffmann, ZfdPh. 24.112) und wenn das Feuer um Brynhilds wie um Gerđs Saal dunkel brennt — Vǫlsungasaga 27.23, Skirnisfǫr 8.2 — so wird Gleiches vom Höllenfeuer gesagt, vgl. Detter-Heinzel a. a. O. 195. Allein auch in märchenhafter Überlieferung ist öfter davon die Rede, daß der Zugang zum Elbenlande, insbesondere zu einer elbischen Jungfrau, von einer feurigen Lohe verteidigt wird, die der Held durchreiten muß; Belege habe ich in der

* Wie nahe die Formulierung: Lohe das Haus umbrennend lag, zeigt auch das holsteinische Bärensohnmärchen Nr. 1 meiner Liste. Hier ist die Lohe fälschlich aus dem Mittelstück des Märchens in die unmittelbar vorhergehende Waldhausszene geraten und es heißt nun, um das Waldhaus sei *en grote Graben mit Füer* gewesen, *da kunnen se nich dörchkamen*, bis sie eine eiserne Brücke finden, die sie darüber führt.

Bibliothek des literarischen Vereins 227. Band, S. XC ff. zusammengestellt.

3. Der Saal der Jungfrau ist nach Fafm. 43 aus Gold. Im Märchen ist das Schloß, in dem die Jungfrauen sich aufhalten, wenn von mehreren Schlössern die Rede ist, das der jüngsten und schönsten, der künftigen Braut des Helden, ebenfalls aus Gold S. 122 f., 224.

4. Heißt Fafm. 43 der Raum, in dem die Jungfrau schläft, *salr*, so ist in der Eingangsprosa der Sigrdrifumal von einer *skialdborg* die Rede, aus der ein Banner heraussteht. Der Gedanke, der zunächst sich einstellt, daß die beiden Angaben Sagenvarianten darstellten und demgemäß zu trennen seien, wird durch eine unten weiter zu betrachtende Stelle der Helreiþ widerlegt, wo Saal und Schildburg nebeneinander erscheinen.*

Ob nun der Schildwall innerhalb oder — wahrscheinlicher — außerhalb des *salr* zu denken sei, wird nicht klar, jedenfalls ist er, obschon Sigurđ in der Prosa der Sdm. ohne jede Schwierigkeit in die Schildburg einzutreten scheint, als eine weitere Sicherung und Abschließung (*lauk hann mik skiǫldom* Helr. 8.1) der Schlafenden gedacht, die noch neben die Waberlohe sich stellt. Ähnlich verlegt auch das Märchen häufig den Zugang zu den Prinzessinnen durch weitere Hindernisse. Am häufigsten ist dabei von einer eisernen Türe, einmal (Var 141) auch von einer eisernen Mauer die Rede, durch die der Erlöser sich den Weg zu bahnen hat, S. 124 ff.

* Boer identifiziert ZfdPh. 35.317 Saal und Schildburg, was mir [obwohl ihm jetzt Neckel, Eddastudien S. 98 beifällt] unmöglich scheint. Golther ZfvglLg. 12 204 verteilt die beiden auf die Heldinnen der Erlösungs- und der Werbungssage. Dem widerspricht die Überlieferung, und der Goldsaal, den Golther der Jungfrau der Werbungssage zuteilen will, wird durch das Märchen gerade mit aller Bestimmtheit der Heldin der Erlösungssage zugewiesen. Heinzel-Detter S. 486 setzen die Schilde von Helreiþ 8 der festgewachsenen Brünne der Sdfm. gleich. Ihre Deutung von Helreiþ 8.4 ist sprachlich vielleicht möglich, setzte aber voraus, daß die Schildburg der Prosa vor Sdfm. 1 ein Mißverständnis und zwar offenbar eben der Helreiþstelle wäre, und das ist doch sehr unwahrscheinlich.

5. In dem Saale hinter der Schildburg findet der Held eine Jungfrau, wie Bärensohn gewöhnlich und gewiß ursprünglich dreimal je eine, S. 123 nach zwanzig Varianten auch im Märchen nur einmal eine Jungfrau findet. Die Jungfrau schläft und wird vom Helden erweckt. S. 124, 160 ff., 169, 222 sind eine Reihe Varianten des Bärensohnmärchens aufgezählt, nach denen der Held die Jungfrau in ihrem Schlosse liegend oder liegend und schlafend findet (mehrfach geradezu in einem Bette, wie es die nordische Überlieferung nicht besagt, aber der deutsche *lectulus Brunihildae* voraussetzt). Mehrere Fassungen heben dabei ausdrücklich hervor, daß der Schlaf der Jungfrauen kein gewöhnlicher Schlaf ist. Seit Jahrhunderten, sagt die deutsche Variante 205, läge sie dort in einem zauberähnlichen Schlafe; ein Zauberer hatte sie in das Bett festgebannt, sagt eine italienische Fassung und leicht ging die Phantasie der Erzähler von hier nach Anleitung anderer Typen weiter und ließ die Frau in verschiedenen Graden schlafartigen Starrseins beharren oder in Statuen und dergleichen verwandelt sein.

6. Unsere Jungfrau schläft in voller Rüstung und erwacht erst, nachdem Sigurđ ihr den Helm abgenommen und den Panzer mit dem Schwerte aufgeschnitten hat. Im Märchen werden die Jungfrauen gleichfalls durch den Helden aus dem Schlafe geweckt. Sie erwachen dort aber gewöhnlich ohne besondere Umstände: von selbst, nachdem Bärensohn den Riesen getötet, oder indem er nur ihre Hand berührt, oder indem er seine Hand auf ihre Stirne legt; nur in Var. 205 S. 222 muß er umständlicher der Schlafenden erst das Herz des über ihr singenden Vogels zu Pulver brennen und eingeben damit sie erwache.

Man sieht aus dieser Variante wenigstens, daß gelegentlich doch auch ein Märchenerzähler in dem Motiv des Zauberschlafs Veranlassung fand, noch ein besonderes Weckmotiv einzuschieben; aber zu der eigenartigen Formulierung unserer Sage — die Schlafende von ihrer Brünne eng umschlossen, Sigurđ den Panzer mit dem Schwerte durchschneidend — gibt die Überlieferung des Bärensohnmärchens nichts Ent-

sprechendes.* Es ergibt sich aber auch aus einer einfachen Erwägung, daß von der Sage mit diesem Motiv offenbar etwas Fremdes eingefügt wurde, das sich mit dem alten Zusammenhange nicht fugenlos verband.

Nach der Darstellung der Prosa vor den Sigrdrifumal muß man als die Meinung der Sage annehmen, daß Sigrdrifa erwacht sei, nachdem und weil Sigurd ihr den Panzer aufgeschnitten hatte. Dies Motiv ist aber innerhalb unseres Zusammenhangs eigentlich recht unpassend, da es offenbar mit dem Schlafdorn konkurriert. Schlief Sigrdrifa, weil sie mit dem Schlafdorn gestochen war, so konnte sie nach all den zahlreichen Parallelen, die hierfür zur Verfügung stehen, doch nur dadurch erweckt werden, daß man ihr den Schlafdorn auszog. Zugleich aber müßte nach unserer Erzählung die enganschließende, ins Fleisch gewachsene Brünne die Ursache des Zauberschlafes gewesen sein und es genügte sie aufzuschneiden, um die Schlafende zu wecken. Das ist sichtlich ein unbehagliches Quiproquo und in der Tat läßt das Brünnenmotiv in einem anderen folgerichtigeren Zusammenhange sich nachweisen.

Zunächst haben ihm die Brüder Grimm ein Märchen ihrer Sammlung, Nr. 111, „Der gelernte Jäger", verglichen.** Dort wird vom Helden eine Königstochter schlafend gefunden, er schneidet von ihrem Halstuch einen Zipfel ab und steckt ihren Pantoffel ein. „Nun lag die Jungfrau noch immer und schlief und sie war ganz in ihr Hemd eingenäht: da schnitt er auch ein Stücklein von dem Hemd ab und steckte es zu dem andern, doch tat er das alles ohne sie anzurühren. Dann

* Allerdings betont auch das Märchen gelegentlich, „la princesse étendue sur un lit dormait tout habillée", und eine entfernte grundsätzliche Ähnlichkeit mit dem fesselnden Panzer hat es, daß Bärensohn die Jungfrauen öfter gefesselt findet (S. 124), wobei eine deutsche Fassung (47) auch einmal den Einfall hatte, Hans die Ketten mit seinem Schwerte durchhauen zu lassen.

** Die von Heinzel verglichene Sage von Svjatagor bespreche ich hier nicht: sie gehört in einen ganz anderen Kreis, den die Nachweise von Laistner, Rätsel der Sphinx 2.365 ff. bezeichnen.

ging er fort und ließ sie ungestört schlafen.“ Zu dieser Stelle bemerken die Brüder in den Anmerkungen 3.208: „Das Aufschneiden und Trennen der Kleider der schlafenden Königstocher erinnert an das Zerschneiden des Panzers der Brünhild durch Sigurd.“ Spätere Forscher haben den Hinweis mehrfach wiederholt.

Seine Tragweite richtig einzuschätzen muß man sich den Typus als Ganzes vergegenwärtigen. Er ist, soviel ich sehe, nicht sehr häufig aufgezeichnet, aber doch durch Europa und Asien hin zu verfolgen; Literatur gibt Cosquin zu Nr. XL seiner Sammlung. Die Grundzüge des Märchens sind diese. Drei Brüder verbringen die Nacht im Freien, ihr Feuer geht aus. Der Jüngste will einen Brand bei Riesen holen, die er um ein Feuer sitzen sieht. Durch ein Schützenkunststück oder eine Kraftleistung führt er sich bei ihnen ein. Die Riesen hoffen durch den Schützen den längst geplanten Raub einer Königstochter bewerkstelligen zu können, bringen den Helden sofort zum Schloß, wo sein sicherer Schuß das wachsame Hündchen tötet, er schlüpft durch den engen Zugang hinein, findet alles in Ruhe, die Königstochter schlafend in ihrem Zimmer, küßt sie oder legt sich zu ihr und nimmt als Wahrzeichen ein Stück von ihren Kleidern oder Kleinodien mit sich. Dann heißt er die Riesen nachkommen, tötet sie einzeln und schleicht sich mit ihrem Feuer zu den Brüdern zurück, die er noch vor Tagesanbruch wieder trifft, da er den Wechsel von Nacht und Tag auf wunderbare Weise aufzuhalten verstanden. Erst spät wird er als Töter der Riesen erkannt und mit der Hand der Königstochter belohnt.

Dies Märchen als Ganzes hat, wie man sieht, nichts mit der Sigfridsage zu tun. Es ist aber zugleich deutlich, daß auch unser Einzelmotiv, das Herausschneiden der schlafenden Brynhild aus ihrer Rüstung, nicht in Beziehung gesetzt werden kann zu der oben angezogenen Stelle der Grimmschen Fassung. Denn einmal sind die Berichte äußerlich verschieden — von einem Herausschneiden ist im Märchen ja gar keine Rede —, vor allem aber ist der Sinn des Motivs da und dort ein völlig anderer. Denn in dem Grimmschen Märchen handelt

es sich darum, daß der Held in dem abgeschnittenen Hemdzipfel ein Wahrzeichen gewinne, das ihn später — meist nach Tristanart gegen einen Betrüger — als den wahren Riesentöter erweise; in anderen Fassungen nimmt er statt dessen ein Taschentuch der Prinzessin, die Hälfte ihres Tuches, einen Pantoffel, einen Ring oder sonstiges Geschmeide mit sich. Eine andere Frage wäre nur, ob das Motiv, daß die Königstochter des Grimmschen Märchens in ihr Hemd eingenäht ist, etwa indirekt, durch das Bärensohnmärchen nämlich, mit unserer Sage in Verbindung stehe. Dem Typus vom gelernten Jäger kann es ja nicht ursprünglich zugehören, denn dort handelt es sich durchaus um eine rein menschliche Königstochter, die in rein menschlichen Verhältnissen im Zimmer ihres väterlichen Schlosses im gewöhnlichsten menschlichen Nachtschlaf getroffen wird; daß sie in ihr Hemd eingenäht ist, hat innerhalb dieses Typus gar keinen Sinn. Liegt nun nicht etwa bloß mißverstandenes Fortleben des mittelalterlichen „*in ein hemde gebrîset*“ vor, so wäre es ja wohl möglich, daß der Zug einmal von den Jungfrauen des Bärensohnmärchens gegolten hätte, die in einem dämonischen Reiche nach einer Anzahl von Varianten in einem zauberhaften Schlafe liegen. Diese Möglichkeit — mehr darf man gewiß nicht sagen — ist deswegen zuzugeben, weil der Typus vom gelernten Jäger nachweislich mehrfach Entlehnungen beim Bärensohn-Typus vorgenommen hat, zum Beispiel, wenn sein Held nach Bärensohnart (1.153 ff.) bei der Königstochter ein Schwert oder gar ein Schwert und einen Krafttrunk findet (KHM. 3.207 Haltrich Nr. 23, Hahn Nr. 52), oder wenn hier sehr störend statt einer drei Königstöchter erscheinen, die wohl gar (Gaal-Stier Nr. 1) auf kupfernem, silbernem, goldenem Bett liegen, wie die drei Prinzessinnen von Bärensohn in ebensolchen Schlössern gefunden werden, S. 122 ff. Die Beeinflussung lag ja auch nahe genug, da die beiden Typen in ihren Grundzügen — da und dort befreit ein starker Held eine Königstochter von dämonischen Bedrängern — sich nahe berühren und Einzelmotive wie die mitgenommenen Wahrzeichen und ihre Verwendung gegen einen Betrüger

beiden Typen gemeinsam sind; denn auch Bärensohn bringt von den befreiten Prinzessinnen solche Ausweise mit, 1.172 ff.

Mit mehr Fug als den gelernten Jäger haben W. Müller, Mythol. d. dtsch. Heldensage S. 107 und F. Vogt, Germanist. Abhandlungen 12.229 für die Erklärung unseres Motivs Sneewittchen aufgeboten. In dessen Geschichte wird nämlich der Zauberschlaf öfter nicht durch den Genuß einer vergifteten Speise oder Einstechen eines vergifteten spitzen Gegenstands, sondern durch Anlegen eines Ringes oder aber eines einschnürenden Kleidungsstückes bewirkt. Müller und Vogt verwiesen im besonderen schon auf die isländische Fassung bei Jón Arnason, Íslenzkar þjóđsögur 2.399 ff. (Übersetzung bei Poestion, Isländ. Märchen S. 153 ff., Auszug und Varianten bei A. Rittershaus, Neuisländ. Volksmärchen, S. 118 ff.). Dort wird die Heldin erst durch einen Ring, dann durch einen drückenden Schuh bezaubert, welche beiden die Zwerge noch glücklich beseitigen, endlich aber durch einen Gürtel, der „in den Leib eindringt" und in einen todgleichen Schlaf versenkt. Sie erwacht, als der Königssohn ihr den Gürtel lockert. Dieser Gürtel vergleicht sich in der Tat aufs nächste Sigrdrifas Brünne, die so fest anlag, „als wäre sie ins Fleisch gewachsen" und da heute niemand Neigung haben wird, das Märchen mit seinen ausländischen Parallelen* aus unserer Heldensage ab-

* Man übersieht die Parallelen jetzt sehr bequem in der Zusammenstellung, die E. Böklen, Sneewittchenstudien, Leipzig 1910, S. 100 ff. gegeben hat — freilich in einer zu äußerlichen Anordnung, so daß man sie erst nach dem inneren Sinn der Motive sich umordnen muß. Neben dem einschnürenden Gürtel erscheinen Schnürriemen und -leibchen, Rock, Hemd, Schürze, Strümpfe und drückende Schuhe u. ä. Wie nahe die Heranziehung dieses Typus lag, erhellt auch aus der Tatsache, daß in zahlreichen Varianten Sneewittchens Schlaf durch Einstechen einer Nadel oder sonstigen spitzen Gegenstands, also das Schlafdornmotiv, herbeigeführt wird.

Wenn Sigurđ der Schlafenden zunächst den Helm abnimmt, so wird das als ein weiteres Stück der Rüstung an sich verständlich und man darf wohl kaum mit Recht daran erinnern, daß Sneewittchen gelegentlich (L. Gonzenbach, Sizilian. Märchen Nr. 3) auch durch Aufsetzen eines Huts in einen Schlaf versenkt wird, der erst weicht, als ihr Erlöser ihr den Hut abnimmt. Dies Motiv etwa in dem Hinweis auf die *mey und hiálmi* der Igđnamal Fafm. 45.2 wittern zu wollen verbietet sich durch Helr. 6 und die

zuleiten, so dürfen wir für erwiesen ansehen, daß unsere Sage ihr Brünnenmotiv aus dem Sneewittchentypus entlehnt hat. Und es ist weiter sehr wohl möglich, daß erst ein späterer Isländer seinen Doppelspat auf die Geschichte gelegt und dadurch ihre ursprünglich einfache Linie gespalten und verwirrt hat. Denn die Igđnamal erwähnen der Brünne nicht und mögen das störende Motiv vielleicht überhaupt nicht gekannt haben; werden wir doch noch an einem anderen Punkte Gelegenheit finden, die altertümliche Eigenart gerade dieser Strophen zu schätzen.

7. Die Erwachte fragt nach dem Namen ihres Erweckers, segnet sich und ihn und erzählt ihm ihre Geschichte. Das entspricht noch recht genau dem Verlaufe im Märchen, S. 160. Als der Held die Prinzessin in voller Kleidung auf einem Bette schlafend gefunden, da, heißt es in der oben schon angezogenen bretonischen Variante 70, elle se réveilla en s'écriant: Qui donc est ici? „C'est un homme qui est venu pour vous délivrer“: also in Frage und Antwort wie Fafm. 46, 47.* Die Prosa der Vǫlsungasaga weicht hier ab und läßt die Erweckte selbst ihren Erlöser sogleich beim Namen nennen 20.12 *Hon spurþi, hvat svá var máttugt, er beit brynjuna, ok brá mínum svefni: eþa man hér kominn Sigurþr Sigmundarson, er hefir hjálm Fáfnis ok hans bana í hendi?* Das stimmt zum Seifridsliede, wo die Jungfrau den Erlöser ebenso gleich beim Namen begrüßt, wie zur Þiđrekssaga, wo Brynhild dem Helden sein Geschlecht nennt und ich habe oben S. 25, 48 dargelegt, daß der Zug wohl aus dem Märchen stammt, das seine Prinzessin den Bärensohn sichtlich als vorbestimmten Erlöser sogleich mit seinem Namen grüßen läßt, obschon sie ihn nie

Tatsache, daß bei den Walküren gerade der Helm regelmäßig erwähnt zu werden pflegt.

* Auch der Strophe Fafm. 48 *Lengi ek suaf, lengi ek sofnoþ uar* usw. könnte wohl ein allgemein märchenhafter Zug zugrunde liegen. In Märchen der verschiedensten Typen pflegen Personen, die vom Tode oder totenähnlichem Zauberschlafe erweckt werden, auszurufen: „Ach, wie lange habe ich geschlafen!“; reiche Nachweise gibt Köhler, Kl. Schriften 1.555 f. Es empfiehlt sich wohl auch aus diesem Grunde nicht, die Strophe mit Müllenhoff, DAkde. 5.161 hinter Fafm. 50 zu stellen.

gesehen. Der Zug ist also alt und die Überlieferung der Saga scheint in diesem Punkte ursprünglicher als die des Codex Regius. Wie Sigrdrifa den Segen der Götter auf Sigurđ herabfleht, so danken im Märchen — das ist eben Sagen- und Märchenstil — die Mädchen ihrem Erlöser. Stets geben die von Bärensohn getroffenen Jungfrauen dem Helden Auskunft über die seltsamen Umstände, darin er sie gefunden und wie sie darein geraten; die Erweckte der italienischen Variante erzählt ihm also, daß ein Zauberer sie derart auf ihre Betten gebannt habe, daß sie nicht imstande waren sich von ihnen zu erheben. Unsere Sage hat nun der Walküre ihre echt germanische, in den Einzelheiten wohl auch erst nordische Vorgeschichte gegeben; der Erzzauberer Ođin ist es, der den Zauberschlaf bewirkte, und er war eine Strafe für die Walküre, die seine Gebote verletzte. Das hat natürlich keinen Anhalt im Märchen, aber die Erfindung der Sage lag wohl schon dadurch nahe, daß es weitverbreitete Erzählungen gibt von übernatürlichen Wesen oder erlesenen Sterblichen, die um irgendwelcher Verfehlung halber verstoßen wurden aus dem göttlichen Reiche, darin sie geboren, dahin sie berufen waren. Man fühlt durch den Aufbau unserer Sage sich im besonderen an den Typus vom Marienkind (KHM. 3, Literatur gibt Köhler zu Gonzenbach 20, Cosquin zu 38 seiner Sammlung) erinnert: Marienkind, das von seinem göttlichen Beschützer verstoßen und mit Stummheit bestraft, darnach aber von einem Königssohn in der Wildnis gefunden und geheiratet ward. Und es ist interessant zu sehen, wie innerhalb des allgemeinen Vorwurfs von der verstoßenen Huldin indische Erfindung gelegentlich in einem besonderen Zuge mit der Erfindung unserer Sage zusammentrifft. In dem recht bekannten Märchen von Saktideva, das Somadeva mitteilt (bei Brockhaus S. 150), sind drei Vidyadharamädchen einer Verfehlung wegen zu menschlicher Wiedergeburt verdammt worden; inzwischen liegen ihre Leiber auf einer Terrasse des Schlosses der goldenen Stadt in zauberhaftem Schlafe.

Die Prosa sagt noch, Sigrdrifa habe ein Gelübde geleistet nur dem Manne sich zu vermählen, der die Furcht nicht

kenne. Das Motiv ist in unserer Erzählung nicht durchgeführt; seine Durchführung läßt sich schwerlich anders denken als so, daß eben mit der Waberlohe das Mittel gegeben war, den furchtlosen Helden auszulesen, der die Hand der Jungfrau erwürbe.* Das ist völlig im Sinne der Entwicklung des Märchens: vor dem Feuer bleiben, wie wir wissen (oben S. 110), die feigen Genossen zurück, nur Bärensohn wagt sich durch die Flammen. Die allgemeinere Formulierung von dem, der das Fürchten nicht kennt, ist märchenhaft, vgl. KHM. 4 und seinen Kreis.

Es ist dabei wieder auffällig, wie nahe mit diesem Zuge der nordischen Sage eine sehr alte indische Variante des Bärensohnmärchens — es ist 186 meiner Liste, die Erzählung Somedevas von Vidûshaka, vgl. die Inhaltsangabe S. 167 — übereinkommt. Dort erklärt der Erdmann, der jede Nacht die Freier der Königstochter tötete, bis der Held ihn besiegte, diese sei eigentlich seine Tochter und „durch die Gnade des Siwa war mir gewährt, daß ich sie vor der Vermählung mit einem feigen Manne beschützen durfte“. Man sieht wie genau dies Motiv namentlich mit Helreiþ 8 zusammentrifft, wo Ođin bestimmt, daß nur der Furchtlose sich mit Brynhild vermählen solle.**

8. Wenn Sigurđ die Jungfrau bittet, *kenna sér speki, ef hón uissi tíþindi ór ǫllom heimom,* so liegt hier ja zweifellos eine junge, nordische Wendung vor, die Müllenhoff DAkde. 5.160 ff. in den gehörigen Kreis gerückt hat. Es ließe sich aber vielleicht denken, daß diese Runenbelehrung ihren Ausgang noch vom Märchen genommen habe. Denn hier erhält oder erbittet und erhält der Held von den Jungfrauen regelmäßig Belehrung, wie er sich zu verhalten habe um den Gefahren

* Auch Helreiþ 8 kann (gegen Heinzel-Detter) doch nur dies der Sinn des Motives sein. Dort spricht Ođin die Bestimmung aus.

** In dieser indischen Fassung hat, nebenbei, auch der Held das Schwert, mit dem er seine Heldentaten vollbringt, vom Gotte Agni erhalten. Es ist wichtig, sich aus derartigen unabhängigen Parallelen zu überzeugen, wie nahe die Einmengung religiöser Motive bei anspruchsvollerer, literarischer Haltung der Erzählung gelegen hat.

der bedenklichen Lage zu entgehen, in die er geraten ist. Das Seifridslied beweist, daß dies Motiv tatsächlich in die Sage eingegangen war.*

9. Sigrdrifa reicht dem Helden, bevor sie ihm Weisheit spendet, einen Trank „mit Kraft gemischt“, „voll von Zauber“. Bärensohn erhält durch die Mädchen einen Zaubertrank, der ihm die Kraft verleiht, das Schwert zu schwingen, mit dem allein der Dämon getötet werden kann, der sie behütet. Wir wissen aus dem Seifridsliede und dem Rosengarten, daß die deutsche Sigfridsage dieses Schwert wirklich gekannt hat, oben S. 26, 34 f.

10. Sigurđ verlobt sich mit Sigrdrifa: Bärensohn verlobt (nicht verheiratet) sich mit der erlösten Jungfrau, S. 171.

Ich halte hier still und schaue zurück. Das Erreichte zu würdigen und sagengeschichtlich zu verwerten, stelle ich zunächst einige durch unsere bisherige Untersuchung gesicherte Tatsachen zusammen und verbinde sie durch eine Reihe von Schlußfolgerungen, die ich geradezu paragraphenweise vortragen möchte, um etwaige Lücken und Fehler dieser Überlegungen bemerkbarer zu machen.

§ 1. Es ist durch S. 77 ff. dieser Untersuchung nachgewiesen worden, daß die Erzählung der eddischen Überlieferung bis zu den Igđnamal und einschließlich ihrer, aus dem Bärensohnmärchen stammt. Diese Erzählung ist zu-

* Man könnte gar wohl auf den Gedanken kommen in dem Zwiegespräch, das die zweite Abteilung der Runenbelehrung einleitet, Str. 64/65, noch Reminiszenzen an jene Märchenszene zu wittern. Die im Zusammenhange des überlieferten Liedes geradezu unverständlichen Verse: *Munka ek flœia, þótt mik feigan uitir, emka ek meþ bleyþi borinn* würden sich daraus glatt erklären; der Held wird von den Mädchen regelmäßig vor den Gefahren gewarnt, in die er sich begeben, und aufgefordert zu fliehen, was er natürlich abweist. Er begehrt nur Belehrung, wie er sich zu verhalten habe, wie Sigurđ die *ástráþ* der Walküre, worunter mit Müllenhoff „Liebe“ zu verstehen ich mich nicht entschließen kann. Auch die schwierigen Verse 82.4 f. ließen sich wohl an die Märchensituation knüpfen. Dagegen müssen 52—63, 66—82.3 für die sagengeschichtliche Betrachtung ausscheiden, da man (richtig so Boer ZfdPh. 35.296), in diese Denkverse nur mit Gewalt Beziehungen auf Sigurđ hineindeuten kann. [Vgl. hierzu jetzt auch Pollak a. a. O. 97 f.]

gleich, wie nachgewiesen, in den Hauptzügen identisch mit dem, was Seifridslied und þiđrekssaga von der Jugend des Helden berichten. Auch bei Untersuchung dieser Quellen ergab sich deutlich der Ursprung dieses Teils der Sigfridsage — ich will ihn einmal der Kürze halber S^1 nennen — aus dem Bärensohnmärchen.

§ 2. S^1 erhält in der eddischen Überlieferung eine Fortsetzung, die mit ihm durch die Igđnamal, welche sowohl S^1 als dieser Fortsetzung angehören, aufs genaueste verbunden ist. Tatsächlich macht ja auch der Codex regius zwischen den Fafnismal und dem, was wir als Sigrdrifumal abzutrennen gewohnt sind, keinerlei Einschnitt.

§ 3. Diese Fortsetzung von S^1 — wir haben sie oben Erweckungssage genannt — erzählt von der Erlösung einer Jungfrau durch den Helden. Das Bärensohnmärchen läßt auf seinen mit S^1 identischen Eingang eine Fortsetzung folgen, die gleichfalls von der Erlösung einer Jungfrau durch den Helden erzählt.

§ 4. S^1 erscheint im Seifridsliede mit einer Fortsetzung, die, wie oben S. 21 nachgewiesen ist, mit der Fortsetzung der S^1 entsprechenden Erzählung im Bärensohnmärchen derart zusammenklingt, daß an ihrer letztlichen Identität mit dem entsprechenden Abschnitte dieses Märchens keinerlei Zweifel erlaubt ist.

§ 5. Die Erlösungssage des Seifridsliedes unterscheidet sich im einzelnen sehr stark von der Erweckungssage. Von den zehn Einzelmotiven, in die ich oben S. 109 die Erweckungssage zerlegt habe — finden nur vier (1, 7, 9, 10) ihren mehr oder weniger deutlichen Wiederschein in der Erlösungssage des Seifridsliedes. Aber die eigentliche Grundlage der Erzählung ist da und dort dieselbe: der Held erlöst eine auf einem hohen Berge festgehaltene Jungfrau und verlobt sich mit ihr.

§ 6. Von den zehn Motiven, in denen die Erweckungssage abläuft, habe ich sieben (1, 2, 3, 5, 7, 9, 10) ohne weiteres in der Überlieferung des Bärensohnmärchens nachweisen können. Für 4 und 8 ergibt sich in demselben Märchen ein möglicher Ausgang, für 6 konnte gezeigt werden, daß

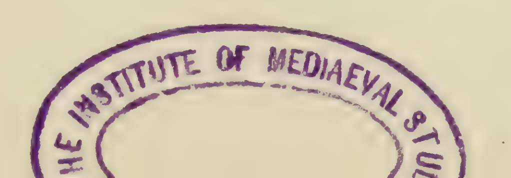
dieser Zug nachträglich eingefügt sein muß; seine Quelle wurde im Sneewittchentypus nachgewiesen.

§ 7. Die Erweckungssage steht dadurch weit von der Erlösungssage des Seifridsliedes ab, daß in ihr Schlaf und Erweckung zum alleinherrschenden Motive geworden sind. In jenen Varianten des Bärensohnmärchens, in denen das Schlafmotiv gleichfalls Eingang gefunden hat, besteht daneben der Held doch noch jenen Kampf gegen die dämonischen Bedränger der Jungfrau, der sonst im Mittelstück des Bärensohnmärchens und entsprechend in der Erlösungssage des Seifridsliedes den eigentlichen Kern der Erzählung ausmacht. Es ist aber klar, daß die Erweckungssage ursprünglich ebenfalls noch den Kampf des Helden gegen einen Bedränger der Jungfrau gehabt haben muß. Denn noch bewahrt die Erweckungssage das Motiv des Stärketranks, das ohne einen solchen Kampf sinnlos ist. Hier tritt ein deutliches Rudiment der alten reicheren Form der Sage zutage, das dann in seiner geblendeten, verkümmerten Gestalt die Erweckungssage neu zu deuten sich mühen mußte, aber gewiß nie erfunden und nie aufgenommen hätte, wäre es ihr nicht aus einem älteren Zusammenhange überkommen.*

§ 8. Der stoffgeschichtliche Ausgangspunkt ist also für die Erlösungssage des Seifridsliedes und die Erweckungssage der eddischen Überlieferung der gleiche: beiden liegt die Erlösungsgeschichte des Bärensohnmärchens zugrunde. Die Erweckungssage hatte diese zunächst nur um das Schlaf- und Erweckungsmotiv bereichert, dann aber den Kampf des Helden gegen die dämonischen Hüter der Jungfrau fallen lassen. Dieser Ausfall wurde dadurch erleichtert, daß die eddische Sage Motive aus dem Kampfe gegen den Drachen, der die Jungfrau hütet, übernahm in den Kampf mit Fafni, d. h. jenen Drachen, gegen den der Dienstherr den Helden schickt, oben S. 91.

§ 9. Ich glaube nicht, daß das Schlafmotiv dem Bärensohnmärchen von Hause aus zugehört, denn in ihm steht es

* Ein zweites noch deutlicheres Rudiment liegt in Fafm. 65 (= Sdm. 21 Bugge) vor, wenn richtig ist, was ich darüber oben S. 121 Anm. ausgeführt habe.



als ein entbehrlicher Ausputz ohne notwendigen Zusammenhang mit der vorausgehenden oder folgenden Handlung. Es gibt andere Märchentypen, in denen das gleiche Motiv eines zauberhaften, vom Helden gebrochenen Schlafes einer Jungfrau in organischem Zusammenhange mit der Handlung steht als ein notwendiges, konstitutives Element des Themas, wie z. B. den Dornröschen- oder Sneewittchentypus. Es ist also wahrscheinlich, daß jene Bärensohnvarianten, welche dies Motiv bieten, es — vermutlich nicht ganz unabhängig voneinander — anderswoher entlehnt haben.

§ 10. Die Frage, auf welchem Wege und auf welcher Stufe das Schlafmotiv in die Erlösungsgeschichte der Sigfridssage eintrat, bedarf besonderer Erwägung. Es sind verschiedene Möglichkeiten denkbar.

Entweder: die Erlösungssage des Seifridsliedes und die Erweckungssage der eddischen Überlieferung beruhen auf verschiedenen Varianten des Bärensohnmärchens, von denen die eine das Erweckungsmotiv enthielt, die andere nicht. Diese Annahme setzt gewiß nichts Unmögliches voraus. In unserer Zeit ist das Bärensohnmärchen in den verschiedensten Ausprägungen in Umlauf; von den 221 Varianten, die ich im ersten Bande ausführlich behandelt habe, ist nicht eine mit der anderen vollkommen identisch. Diese Verschiedenheit zeigt sich auch bei den in alter Zeit schon aufgezeichneten Fassungen und muß sehr früh vorhanden gewesen sein, denn sie ist, wie das Volkslied von heute uns lehren kann, ein notwendiger Ausfluß der ausschließlich mündlichen Überlieferung des Stoffes. Wir hätten also anzunehmen, daß — vielleicht zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten — jeweils ein Skop das Märchen aufgegriffen und in seine Kunst mit ihren alles durchtränkenden Ideen und Formen getaucht hätte. Dadurch wären zwei Heldensagen entstanden von teilweise verschiedenem, im ganzen aber doch derart gleichen Inhalt, daß sie notwendig sich anziehen und in Namen und Beziehungen soweit ausgleichen mußten, daß sie endlich nur als Varianten ein und derselben Sage erschienen.

Oder aber: in die schon fertige, vom Skop aus dem

Bärensohnmärchen geschaffene Erlösungsgeschichte der Sigfridsage fügte nachträglich ein Sänger, der diese Sage weiter gab, das Schlafmotiv ein. Und zwar könnte dies auf doppelte Weise geschehen sein. Entweder er nahm das Motiv unmittelbar aus irgendeinem Märchentypus, in dem Zauberschlaf und Erweckung eine Rolle spielten. War dies der Fall, so müßten wir das Zusammentreffen dieser Sigfridsage, die in ihren übrigen Elementen auf dem Bärensohnmärchen ruht, mit jenen volkstümlichen Varianten des gleichen Märchens, die sich dies Motiv ebenfalls eingegliedert haben, für Zufall erklären, einen merkwürdigen, aber wohl nicht unmöglichen Zufall. Plausibler erscheint vielleicht die andere Möglichkeit. Ein späterer Dichter fügte in die fertige Sigfridsage dies Motiv aus einer Variante des Bärensohnmärchens ein, die es enthielt, weil er die Verwandtschaft der Sage mit dem Märchen noch deutlich empfand. Für solche Vorgänge fehlt es in der Sagengeschichte nicht an sicheren Belegen.

§ 11. Wie dem aber sei, so lehrt jedenfalls das zum Jahre 1043 bezeugte Brünhildenbett auf dem Feldberg im Taunus, daß dies Motiv vor dem 11. Jahrhundert und schon in Deutschland in die Sage eingefügt worden war: aus Deutschland muß die Erweckungssage in den Norden gewandert sein. Während aber ihr neues Hauptmotiv in Deutschland selbst frühzeitig verklang, ward es im Norden mit Liebe gepflegt, im Detail wohl auch, vorzüglich in seiner Vorgeschichte, selbständig ausgebaut und schließlich derart in den Vordergrund gedrängt, daß hier das alte Hauptmotiv der Erlösungssage, Sigfrids Kampf gegen den die Jungfrau hütenden Drachen, verloren ging.

Was im obigen festgestellt und gefolgert wurde, läßt sich von anderen Seiten noch weiter stützen. Am stärksten durch den unten zu erbringenden Nachweis, daß auch die Heldin der nordischen Erweckungssage einstmals niemand anders als Gibichs Tochter gewesen ist. Unterscheidet sich hierin die nordische Erweckungssage von jener deutschen, welche die Urkunde von 1043 erraten läßt, so stellt sie

sich damit um so bestimmter zu der Erlösungssage des Seifridsliedes. Dieser Punkt aber kann hier noch nicht ausgeführt werden. Einstweilen gilt es die eddische Überlieferung weiter zu durchforschen, ob sie etwa noch sonstige Elemente aus der alten Erlösungsgeschichte der Sigfridsage erkennen lasse.

Die Tatsache der Verlobung wird in den Sigrdrifumal schon nicht mehr berichtet, da hier in R die Lücke klafft. Die Vǫlsungasaga füllt sie nach dem der þiđrekssaga entlehnten Kap. 22, das hier außer Betracht bleiben kann, zunächst mit zwei Kapiteln folgenden Inhalts.

Sigurđ reitet von Hindarfjall weg, wo er die schlafende Brynhild erweckt hat, zu Heimi, der mit ihrer Schwester Bekkhild vermählt war. Heimis Sohn Alsviþ nimmt ihn wohl auf und wird sein Freund. Damals war zu Heimi auch Brynhild, seine Pflegetochter, gekommen; sie saß mit ihren Jungfrauen in einem Gemach und bestickte kunstvoll Teppiche mit Sigurđs Taten. Als einst Sigurđ von der Jagd zurückkommt, fliegt sein Habicht auf einen hohen Turm und setzt sich in ein Fenster. Sigurđ geht ihm nach, erblickt die schönste Jungfrau und erkennt Brynhild in ihr; er ist ganz hingerissen von ihrer und ihrer Arbeit Schönheit. Er erzählt Alsviþ das Geschehene und gesteht ihm seine Liebe. Alsviþ mahnt ihn vergeblich von der Frau abzulassen, die bisher noch keinem Manne sich geneigt erwiesen. Sigurđ begibt sich gleichwohl am nächsten Tage zu ihr in ihr köstlich ausgestattetes Gemach, während Alsviþ davor stehen bleibt. Brynhild weist ihm den Sitz an, in dem bisher nur ihrem Vater zu sitzen verstattet gewesen, und läßt ihm einen Trank reichen. Er umarmt und küßt sie und begehrt sie zur Gattin. Sie sträubt sich vergebens, da sie Walküre sei, er aber Guđrun heiraten werde. Er schwört, nur sie als Gattin haben zu wollen und sie antwortet mit gleichem. Er gibt ihr einen goldenen Ring und sie schwören sich aufs neue Eide. Dann kehrt er zu seinem Gefolge zurück und lebt bei Heimi längere Zeit in hohen Ehren.

Die gleiche Sagenform liegt offenbar den Andeutungen

der Gripisspa Str. 19 ff. zugrunde. Sie bestätigt, daß Sigurđ zu Heimi kommt als des Königs froher Gast, in dessen Pflegetochter Brynhild, Buþlis Tochter, sich verliebt und sich mit ihr verlobt. Weitere Einzelheiten werden nicht gegeben.

Über die Quelle von Kap. 23—24 der Vǫlsungasaga hat Heusler a. a. O. S. 31 ff. eingehend und m. E. zutreffend gehandelt. Es liegt ihnen ein gewiß junges Lied zugrunde, das wir mit Heusler das Falkenlied nennen wollen. In der Beurteilung des Inhalts kann ich mit Heusler nicht durchweg zusammengehen. Sehen wir zu.

Zu zwei Jungfrauen zeigt die nordische Überlieferung außerhalb unseres Liedes Sigurđ in Beziehung: einer erlösten und einer betrügerisch für einen anderen erworbenen. Es ist ohne weiteres klar, daß die Heldin des Falkenliedes mit der Heldin der Werbungssage nichts zu tun hat; der Fabel dieses Liedes fehlen ja alle charakteristischen Züge der Werbungssage. Ist sie also eine Variante der Erlösungssage? In der Tat stimmt sie mit dieser in den Grundtatsachen überein: der Held findet eine Jungfrau unter eigentümlichen Umständen und verlobt sich mit ihr. Von einer Erlösung freilich ist nicht die Rede. Und wenn in den Einzelheiten manche Motive des Falkenliedes zusammentreffen mit Motiven der Erlösungssage, so weicht seine Erzählung doch in vielen anderen Einzelheiten von ihr ab und zwar sowohl von der Ausprägung, wie sie die Erlösungsfabel in der Erweckungssage gefunden hat, als von derjenigen des Seifridsliedes. Hier aber gibt gerade der Standpunkt, den dies Buch einnimmt, ein treffliches Kontrollmittel an die Hand: wir werden untersuchen müssen, ob die dem Falkenlied eigentümlichen, in den genannten Sagenvarianten fehlenden Motive etwa im Bärensohnmärchen einen Anhalt finden. Ist dies der Fall, so wird auch die Identität der Falkengeschichte mit der Erlösungssage wahrscheinlich oder sicher werden.

Die aufbauenden Motive der Fabel des Falkenliedes sind diese. Der Held wird von einem Vogel (1) zu einer Jungfrau (2) geführt. Sie lebt in der Nähe ihrer Schwester (3), aber für sich in einem kostbar ausgestatteten Gemache hausend

(4), darin der Held sie über weiblichen Handarbeiten findet (5). Ohne seinen Genossen (6) kommt er zu ihr, wird freundlich aufgenommen (7), in einen Stuhl gesetzt, in dem vor ihm nur der Vater der Jungfrau sitzen durfte (8), erhält einen Trank (9), wird gewarnt (10), verlobt sich aber trotzdem mit der Jungfrau (11).

Von diesen Zügen kennt die Erweckungssage 1, 2, 4, 7, 9, 11, entbehrt 3, 5, 6, 8, 10; das Seifridslied weiß nur von 2, 7, 9, 10, 11. Sämtliche elf Motive aber finden sich und zwar in derselben Reihenfolge und Verknüpfung wie in der Saga in der Überlieferung des Bärensohnmärchens.

1. Es ist ohne weiteres klar, daß der Habicht, durch den Sigurđ auf Brynhild aufmerksam wird, nicht getrennt werden kann von den Vögeln, die Sigurđ auf Sigrdrifa aufmerksam machen. Der Unterschied ist ja lediglich der, daß der Vogel hier voranfliegend zur Jungfrau führt, dort nur auf sie verweist. Es ist oben S. 105 f. dargelegt, daß das Motiv des weisenden Tieres aus dem Bärensohnmärchen stammt und wirklich haben eine ganze Anzahl von Varianten des Märchens denselben kurzen Schritt getan wie das Falkenlied und ließen ihr Tier den Helden nicht bloß beraten, sondern voranfliegend oder laufend führen, vgl. die Nachweisungen S. 128 ff. Diese Fortbildung lag vielleicht um so näher, als es ja zahllose Überlieferungen gibt, in denen ein Vogel oder ein vierfüßiges Tier einen Menschen in ein transzendentes Reich führt. Ein Hirsch, ein Hund, ein Eber locken in vielen mittelalterlichen Sagen den Helden ins Feenreich (Zusammenstellungen z. B. bei W. Hertz, Spielmannsbuch[2] S. 354, 385), während der in zahlreichen Ausprägungen unendlich verbreitete Typus vom verzückten Mönch oder wie man ihn nennen mag (Nachweisungen z. B. bei W. Hertz, Deutsche Sage im Elsaß S. 263 ff., R. Köhler, Kl. Schriften 2.224 ff.) seinen Helden durch ein voranfliegendes Vöglein in jenes Paradiesesland verlocken läßt, darin tausend Jahre sind wie ein Tag.*

---

* Wie nahe die Änderung lag, kann auch R. Wagner zeigen, der seinen Waldvogel Sigfrid voranfliegend den Weg weisen läßt.

2. Die Jungfrau ist in der Erzählung der Saga in eine Familie hineingestellt. Aber die Umstände, in denen Sigurđ die Brynhild trifft, stehen zu diesem, ich möchte sagen, bürgerlichen Milieu im seltsamsten Widerspruch. Brynhild haust ja offenbar völlig getrennt von ihrer Familie, der Schwester und dem Schwager, der seltsamerweise zugleich ihr *fóstri* ist; sie lebt ganz für sich in einem turmartigen Gebäude, so daß Sigurđ erst nach längerem Aufenthalte bei Heimi und nur durch seinen Falken geführt sie findet. Aus Brynhilds Walkürenberuf, der während dieser Zeit ja gerade ruht, kann das Seltsame sich nicht erklären. Sichtlich lag hier ursprünglich ein anderer, in der Darstellung der Saga, aber wohl auch schon ihrer Vorlage verdunkelter Zusammenhang vor. Blicken wir auf Sigrdrifa = Kriemhild (des Seifridsliedes) und die Jungfrauen des Märchens, so verstehen wir sehr wohl das einsame, menschenferne Hausen.

3. Die Schwester Bekkhild. Im Märchen hat die Jungfrau, die mit dem Helden sich verlobt, ebenfalls eine, gewöhnlich zwei Schwestern. Diese Schwestern leben zusammen in dem gleichen dämonischen Reich, aber getrennt, jede in einem Schloß oder einem Zimmer für sich hausend, wie Bekkhild und Brynhild. Sie haben im Märchen nach Märchenart selten Namen; eine belgische Fassung (es ist Var. 78, nicht wie S. 122 fälschlich gedruckt ist 117) nennt sie Boule d'or und Boule d'argent mit Namen, die wie Bekkhild und Brynhild parallel und als redende aus dem bezeichnenden Milieu der Mädchen gebildet sind.

4. Wenn Brynhild in einem besonders kostbar ausgestatteten Gemache gefunden wird, so entspricht das sagengeschichtlich dem goldenen Saale Sigrdrifas, oben S. 112, stoffgeschichtlich den kostbar ausgestatteten Schlössern und Gemächern der Jungfrauen im Märchen, S. 123.

5. Sigurđ trifft Brynhild, wie sie einen Teppich mit goldenen Fäden bestickt und ist entzückt von der Schönheit ihrer Arbeit. Diesem Zuge fehlt eine Parallele in der Erweckungssage oder dem Seifridsliede, aber er entspricht genau dem Märchen: Bärensohn trifft die Jungfrauen nach zahl-

reichen Varianten über weiblichen Handarbeiten, stickend an goldenem Rahmen, mit goldenen Fäden, kunstvolle Muster hervorbringend, S. 123 f. Nun gibt es ja natürlich in der Dichtung mehr Frauen, die über weiblichen Handarbeiten als ihrer natürlichsten Beschäftigung betroffen werden, und gerade die eddische Dichtung hebt kunstvolle Arbeit dieser Art auch sonst (z. B. Guđkv. II, 15 f.) hervor. Aber die Übereinstimmung mit dem Märchen bleibt an unserer Stelle auffallend, weil diese Beschäftigung bei der Walküre Brynhild höchlich überraschen muß. Ist von ihr doch in der Saga selbst wenige Zeilen weiter oben (23.4) gesagt, daß ihre Schwester, indem sie „zu Hause blieb und weibliche Handarbeit gelernt hatte", den ausgesprochenen Gegensatz zu Brynhild darstellte.* Und es ist ja auch wirklich allgemein Walkürenart, daß sie *manus, quas in telas aptare debuerant, telorum obsequiis exhibebant* Saxo 1.338; „*nec colus aut calathi, sed caede madentia tela officium nostrae composuere manus*" sagt Hagbarthus, die *pugnacem Haconis famulam* darstellend ebd. 342. Der Zug wird also gewiß nicht vom Dichter des Falkenlieds erfunden sein, der sich vielmehr sichtliche Mühe gab den unbequem überlieferten wenigstens dadurch etwas ins Kriegerisch-Heroische hinüberzuschieben, daß er Brynhild Sigurđs Taten in den Teppich sticken ließ.

6. Als Sigurđ Brynhild aufsuchen will, mahnt Alsviþ ihn ab und als Sigurđ später dennoch in Brynhilds Gemach geht, bleibt Alsviþ draußen stehen, seine Pfeile schiftend. Das Märchen erzählt, als Bärensohn ins dämonische Reich zu den Jungfrauen vordrang, seien seine Genossen zurückgeblieben, die sich nicht mit vorwärts trauten. Ich glaube nicht fehlzugehen, wenn ich in Alsviþ und seinem Benehmen einen letzten, schon halbverwehten Nachhall jenes Motivs der feigen Genossen zu vernehmen meine; sind sie doch auch in der Bjarkisage in Hǫtt zur Einzahl reduziert

* Ebenso wird Brynhild von der Riesin Helreiþ 1 ausdrücklich entgegengehalten, sie täte besser mit weiblichen Handarbeiten sich zu beschäftigen, als dem Manne einer anderen nachzulaufen. Über Oddr. 17 siehe weiter unten.

und ihrem Wesen nach schon arg mißverstanden. Im einzelnen erinnert in der Saga die Begegnung zwischen Sigurð und Alsviþ, da Sigurð des Weges reitend ihn mit Spielen beschäftigt trifft, an Bärensohn, der ähnlich unterwegs die starken Genossen begegnet, wie sie mit Mühlsteinen und ähnlichem spielen S. 66 ff.: die Spiele mußten in der Saga selbstverständlich ins Heroisch-Höfische gewandt werden. In Märchen und Sage schließt der Held mit dem Begegneten Freundschaft und tritt fortan mit ihm verbunden auf. Man fühlt sich leicht versucht selbst in dem so deutlich apellativen Namen des Genossen in der Saga noch einen Nachklang jener redenden Namen zu wittern, die im Märchen die Genossen des Helden führen S. 69 f.*

7. Daß Sigurð freundliche Aufnahme bei Brynhild findet,** stimmt mit dem Märchen zusammen. In der Saga bekommt die ganze Sache dadurch ein schiefes Gesicht, daß Sigurð Brünhild zum zweitenmal begegnet, indem der Sagaschreiber die Jungfrau des Falkenlieds mit der Jungfrau der Erweckungssage identifiziert. Das ist zwar sagengeschichtlich vollkommen richtig, aber es konnte natürlich nicht gelingen, bei Verbindung zweier Varianten derselben Sage in einfacher Aneinanderreihung zu einer fortschreitenden Erzählung einen befriedigenden Zusammenhang und klare Verhältnisse zu schaffen.

8. Wenig klar ist auch, was von dem Stuhle erzählt wird, in dem sitzen zu dürfen für Sigurð eine beson-

---

* Alsviþ müßte dann wohl eigentlich ein Schnelläufer gewesen sein (*Alsviþr* heißt eines der Sonnenrosse Grimnism. 37, Fafm. 60, SE 1, 56), während die zweimal so auffällig erwähnten Pfeile (23.21; 24.35) wieder eher an einen Bogenschützen denken ließen. In Var. 188, S. 69 stehen wirklich gerade Läufer und Bogenschütze nebeneinander als Bärensohns Genossen.

** Das Gespräch leitet sich in der Saga auf die wunderlichste Weise ein. Sollte an Stelle der seltsamen Antwort Brynhilds auf Sigurðs Frage (*Sigurþr męlti: ‚Sit heil, frú! eþa hversu megi þér?‘ Hon svarar: ‚Vel megu vér, fręndr lifa ok vinir‘*) nicht ursprünglich gestanden haben, daß Brynhild sich nach ihren Verwandten erkundigte, denen sie entrissen war, wie im Seifridsliede Str. 101 f. eben damit das Gespräch zwischen Sigfrid und der von ihm gefundenen Jungfrau beginnt?

dere Ehrung bedeutet. Wenn Alsviþ den Sigurđ warnt 24.29: *Engi fannz sá enn um aldr, er hón léþi rúms hjá sér,* so möchte man wohl denken, daß es sich einfach um ein vertrautes Nebenihrsitzen nach Gattenart handle, das sie wehre; 24.40 erklärt dann aber Brynhild, in diesem Sitze habe bisher nur ihr Vater Platz nehmen dürfen. Danach scheint es mit dem Stuhl doch noch eine besondere Bewandtnis zu haben. Man lasse mir das harmlose Vergnügen, daß ich mich dabei erinnere, wie ein persischer und ein nordischer Sagenheld, deren Bärensohnabstammung nicht zu bezweifeln ist, im dämonischen Reiche angekommen des abwesenden Dämons Stuhl besetzen, S. 232, 359. Feridun hat dabei die erlösten Frauen an seiner Seite sitzen wie Sigurđ die Brynhild.

9. Der Trank, den Brynhild dem Sigurđ reicht, ist natürlich sagengeschichtlich identisch mit dem Tranke den Sigurđ von Sigrdrifa erhält. Seine ursprünglich viel wesentlichere Bedeutung — oben S. 121, 123 — erklärt, warum er hier, zum bloßen Willkommenstrank herabgesunken, doch noch mit so umständlicher Feierlichkeit behandelt wird, wie 24.38 ff. geschieht. Der Verfasser des Liedes hat den nach Verlust seiner wahren Bedeutung etwas schal gewordenen Trank dadurch wieder schmackhaft zu machen gesucht, daß er ihm ein lyrisch gefühlsmäßiges Moment beimengte: Sigurđ faßt, das Horn ergreifend, zugleich Brynhildens Hand. Man kennt dies Motiv aus der langobardischen Sage von Authari, der Theudelindens Hand rührt, als sie ihm den Becher bietet.

10. Brynhild empfängt Sigurđ sogleich mit bedenklichem Wort: *háttung er í, hverja giptu menn bera til síns endadags,* weigert sich zunächst seiner Werbung und sagt ihm voraus, daß er mit Gjukis Tochter sich vermählen werde. Hier tritt klärlich eine Beeinflussung der Erlösungs- durch die Werbungssage an den Tag. Brynhilds Sprödigkeit gegen den Werbenden stammt ebenso wie der Hinweis auf Guđrun aus der Werbungssage; Wind von dort her trieb auch die schicksalsdunklen Wolken über dies Gespräch und ließ es in jenem düsteren Moll erklingen, das der Werbungssage nordischer

Überlieferung so eigentümlich ist. Es ist aber vielleicht nicht unangebracht, sich bei Brynhilds Warnungen, die Sigurd doch in den Wind schlägt, zu erinnern, daß auch Bärensohn regelmäßig von den Jungfrauen vergeblich gewarnt wird.

11. Daß Sigurd und Brynhild sich verloben, hat die Erzählung wieder mit der Erweckungssage und dem Seifridsliede gemein und ist bei der Behandlung dieser Sagen schon aus dem Märchen abgeleitet worden.

Es ist durch diese Erörterungen, denke ich, nachgewiesen, daß die Fabel des Falkenliedes in der Tat eine Variante der Erlösungssage darstellt; eine Variante mit einer ganzen Reihe eigentümlicher und sichtlich alter Züge. Dies Ergebnis wird nicht unmöglich erscheinen, auch wenn man mit Heusler annimmt — und ich glaube, er hat darin recht —, daß die Quelle von Kap. 22—23 der Vǫlsungasaga ein formal junges Lied war, dessen Verfasser auch mit seinem Stoffe recht willkürlich umging. Unsere Vergleichung mit dem Märchen hat doch gezeigt, daß in diesem Liede, freilich vielfach entstellt und nicht mehr in ihrem alten Zusammenhange bewahrt, Motive enthalten sind, die keinesfalls von diesem Dichter erfunden sein können; sie müssen älterer Sage entstammen, die sie aus dem Märchen genommen hatte.

Unsere Teilnahme beansprucht hier zunächst das Verhältnis dieser neuen Variante der Erlösungssage zum Seifridsliede und der Erweckungssage. Von dieser fehlt der Falkensage das charakteristische Motiv des Zauberschlafs. Hat sie es besessen und nachträglich verloren? Das ist vollkommen unmöglich. Ich habe gezeigt, daß es ein alter, aus dem Märchen stammender Zug ist, wenn Sigurd die Jungfrau über einer kunstvoll kostbaren Handarbeit trifft: mit diesem Zuge ist das Motiv des Zauberschlafs unvereinbar. Es gab also im Norden auch eine Überlieferung der Sage von Sigurds Verlobung mit einer Jungfrau, die das Schlafmotiv so wenig kennt noch gekannt hat wie das Seifridslied.

Vom Seifridsliede aber unterscheidet sich die Falkengeschichte negativ im gleichen Sinne wie die Erweckungssage, indem auch sie nichts weiß von einem Kampfe des Helden

mit einem dämonischen Bedränger der Jungfrau. Nun kennt wohl auch sie den Trank, den Sigurđ von Brynhild erhält. Aber er ist nicht wie in der Erweckungssage ausdrücklich als Stärketrank charakterisiert, und wer es glaubhaft findet, daß dieser Trank des Falkenliedes in keiner Beziehung stehe zum Tranke der Sigrdrifumal — eine Meinung, die ich zwar für unwahrscheinlich halte, die sich aber nicht direkt widerlegen läßt —, für den ergibt sich aus diesem Motiv des Falkenliedes kein Beweis dafür, daß hier auch einmal der Kampf gegen einen Dämon bestanden hätte wie im Seifridsliede.

Ich glaube freilich, daß ein solcher vorhanden, ja daß es genau wie im Seifridsliede der Kampf gegen einen Drachen war, der ursprünglich dieser jetzt so matten und leeren Fabel Interesse und Gehalt gab, ehe sie durch die Einfügung in das (in der Saga konkrete, aber vorher wohl schon abstrakte) biographische Schema einer einheitlichen, aus mehreren Varianten zusammengeschliffenen Sigurđsage schwer geschädigt ward. Woher mag denn die merkwürdige und unerklärte Gestalt des Pflegevaters mit dem seltsamen Namen Heimi stammen? Daß man Brynhild in Buþli einen Vater gab, läßt sich als Motiv sowohl wie in der besonderen Art der Anknüpfung gerade an den Hunnenkönig verstehen, aber man kann sich schwer denken, daß jemand je diesen Pflegevater ohne irgendwelchen Zwang sollte erfunden haben. Sollte dieser Herr, der Brynhild so seltsam in Gewahrsam hat, der, für das Verhältnis eines „fóstri“ doch höchst unpassend, mit Brynhilds Schwester verheiratet ist, nicht eigentlich der Dämon des Märchens sein, der die schwesterlichen Jungfrauen — ein wirklicher *Heimir* — in sein Reich geholt hat, dort hält und haust und zu heiraten begehrt, dem Drachen also entsprechend, der im Seifridsliede Kriemhild geholt hat, hütet und heiraten möchte?* Und sagt uns

* Diese Vermutung ist schon vor fünfzig Jahren einmal von M. Rieger (Germ. 3.191 A. 3) ausgesprochen worden, freilich mit allerlei Ungehörigem verquickt. Danach hat W. Müller, Mythol. der deutschen Heldensage S. 88 sie aufgenommen, überhaupt eine Vergleichung von Falken- und Seifridslied gegeben, deren Aufstellungen man mit dem oben Aus-

denn die þiđrekssaga im 18. Kapitel nicht wirklich, Heimi sei eigentlich der Name eines besonders schrecklichen Drachen gewesen und geht nicht auch aus dem norwegischen Stev, das Landstad, Norske Folkeviser S. 124 und gleichlautend aus Telemarken S. Bugge bei Grundtvig DGF. 4.584 mitteilt:

Og ha' eg no vorid kar fer meg
som han var han Sigurd svein
sá ha' eg silt skotid flogdrakin
og Guro sill' drassa en heim

deutlich hervor, daß in Norwegen eine Überlieferung bekannt war, nach der Sigurd einen Flugdrachen* bei einer Gelegenheit getötet hat, wo Gudrun, die Kriemhild des Seifridsliedes, zugegen war, die er dann als eine, offenbar vom Drachen Erlöste, „heim"führte? Und selbst den noch unerklärten Namen *Hlymdalir* für Heimis Wohnsitz könnte man eben von der vorgetragenen Auffassung dieser Figur aus ganz wohl verstehen. Den unterirdischen Wohnsitz dieses Dämons mußte man so gut als ‚*dalir*' bezeichnen können wie Hels unterirdisches Reich die *dǫkkva dala ok djúpa* SE 1.178, die von Sliþ durchströmten *eitrdala* Vǫluspa 36 umfaßt; vgl. Hel. 2140 *an dalun thiustron an themu alloro ferristan ferne.* Diese ‚Täler' aber als *Hlymdalir*, ‚Lärmtäler', zu bezeichnen konnte nahe liegen, wenn der Drache Heimi, wie ja recht wohl möglich, in nordischer Sage ebenso wie in deutscher (und dem Märchen, oben S. 26) mit ungeheurem Lärm, einem *schall, als ob das hochgebirge do alles fiel zů thal* (Seifl. 120) in seiner Wohnung anzukehren pflegte. Wird doch gerade *hlymr* auch Skirnismal 14 (vgl. Oddrunargrat 28) von dem Lärme gebraucht, mit dem Skirni auf Freys Rosse anreitend, das Riesengehöft erschüttert:

---

gesprochenen vergleichen möge. — Neuerdings ist eine solche Vergleichung auch von G. Brockstedt, Das altfranzös. Sigfridlied S. 32 ff. gegeben worden, die sich mehr noch mit Müllers Ausführungen als den meinigen berührt. B. scheint dabei Müller ganz übersehen zu haben, da er meint, es habe vor ihm niemand die von ihm angeführten Beziehungen bemerkt.

* Die Nennung des Flugdrachen zeigt allein schon klar, daß die Strophe nicht, wie Landstad wollte, auf Fafni bezogen werden kann.

Huat er þat hlym hlymia,
er ek hlymia heyri nú til
ossom rǫnnom í?
iǫrþ bifaz,
enn allir fyr
skiálfa garþar Gymis.

Es ist, denke ich, durch die obigen Ausführungen wahrscheinlich geworden, daß die Falkensage allerdings eine Variante der Erlösungssage ist. Zur weiteren Ausführung dieses Verhältnisses wird sich weiter unten noch Gelegenheit geben. Hier aber bedarf das Motiv des Zauberschlafes für sich noch einmal einer Besprechung. Denn es scheint an der Zeit auf denjenigen Märchentypus noch ausführlicher einzugehen, in dem man seit langem den nächsten Verwandten der Erweckungssage, ja wohl gar der Sigfrid-Brynhildensage überhaupt erblickt hat, das Märchen vom Dornröschen. Sei es nun, daß man das Märchen aus der Sage ableitete oder beiden eine gemeinsame Grundlage in indogermanischen Mythen zubilligte, oder, wozu einzelne jüngere Forscher geneigt schienen, die Sage aus diesem Märchen ableiten wollte: über die Zusammengehörigkeit der beiden Überlieferungsreihen herrscht eine vollkommene Einigkeit in der Forschung.

Es wäre wohl auch nach den Arbeiten von R. Spiller (Progr. d. Thurg. Kantonsschule in Frauenfeld 1893) und F. Vogt (Germanist. Abhdlgn. 12, S. 195ff., 1896) noch angebracht, eine kritische Darstellung dieses Typus zu geben, zumal ich den Aufstellungen der beiden Gelehrten, so sehr sie unsere Einsicht im einzelnen gefördert haben, dabei in vielen Punkten widersprechen müßte. Aber eine solche Darstellung gehört nicht in dies Buch. Denn ich bin überzeugt, daß diesem Märchen nicht die Bedeutung für die Sigfridsage zukommt, die ihm allgemein zugeschrieben wird. Ich möchte wohl einmal für sich ausführlich über dies Märchen handeln. Hier darf ich mich mit der negativen Seite begnügen und will, indem ich den Typus lediglich auf seine Verwendbarkeit für die Geschichte der Sigfridsage ansehe, meinen ablehnenden Standpunkt in Kürze begründen.

Die Grundzüge dieses vergleichsweise recht sparsam überlieferten, uns Deutschen so seltsam nahen Märchens sind die folgenden. Eine Königstochter sticht sich, wie eine Prophezeiung oder ein Fluch es vorausgesagt, in einem bestimmten jugendlichen Alter eine Flachsfaser oder Spindel in den Finger und verfällt in einen totenähnlichen Schlaf. So liegt sie in einem einsamen Schlosse, bis ein Königssohn gelegentlich einer Jagd sie findet und (einmal, durch längere Zeit, bei wiederholten Besuchen) ihr beiliegt. Der Prinz entfernt oder erst die beiden Kinder, die sie nach seinem Besuche gebiert, saugen den Splitter aus der Hand der Schlafenden und sie erwacht. Der Königssohn hat sein Abenteuer zu Hause verhehlt, seine Mutter oder Gattin erfährt aber gleichwohl davon und versucht seine Geliebte samt ihren Kindern zu verderben. Sie verlangt in Abwesenheit des Prinzen die beiden Kinder gebraten zu erhalten, der Koch aber täuscht die Fordernde, indem er ihr das Fleisch junger Tiere vorsetzt. Sie versucht danach die junge Mutter selbst zu beseitigen; hier aber tritt der Prinz dazwischen, straft die Böse und vereinigt sich mit der Geliebten zu dauerndem Glück.

Die vorstehende, aus einer Vergleichung der verschiedenen Varianten des Märchens gewonnene Inhaltsskizze zeigt zunächst eines ganz klar: es kann keine Rede davon sein, daß die Sigfridsage als Ganzes, ja auch nur die Erweckungssage als Ganzes, aus diesem Typus entsprungen sein könnte; denn diese haben zusammenhängende Reihen von Motiven, die er nicht kennt. Ebensowenig aber kann angenommen werden, daß dieser Typus als Ganzes oder auch nur mit irgendeiner Reihe seiner Motive in die Sigfridsage übergegangen wäre, denn der weitaus größere Teil seiner Zusammenhänge ist der Sage vollständig unbekannt. Die Verwandtschaft zwischen Märchen und Sage war nach dieser Seite hin größer und offenbar einleuchtender, so lange man nur an die Fassung der Grimmschen Sammlung sich hielt. Aus der Vergleichung der seither beigebrachten ausländischen Parallelen ist aber vollständig sicher geworden, daß jene eine verstümmelte Variante darstellt, die den Schlußteil des Märchens verloren hat.

In Wirklichkeit vergleicht sich nur eine Einzelheit aus diesem Typus mit einer Einzelheit — nun wieder nicht „der Sigfridsage“, sondern einer bestimmten Sigfridsage, nämlich der Erweckungssage: da und dort wird von dem Helden eine Jungfrau aus einem zauberhaften Schlafe erweckt, und er tritt zu ihr in ein Liebesverhältnis. Alle weiteren Momente der übrigen Sage nicht nur, sondern auch alle weiteren Züge, die ganz unmittelbar auf die Begründung des Schlafes, den Ort, die Art der Erweckung, die Art und Entwicklung des zwischen der Jungfrau und dem Helden eingegangenen Verhältnisses sich beziehen, sind vollkommen verschieden. Genügt also die bloße Übereinstimmung in dem einen Zuge vom Zauberschlaf und der Erweckung, um eine Abhängigkeit der Sigfridsage vom Dornröschentypus zu erweisen?

Man hat ja nun freilich immer drei Einzelzüge der Sage angeführt, die, mit Einzelmotiven des Dornröschentypus übereinstimmend, die Verwandtschaft der beiden Überlieferungen erweisen sollen. Das sind erstens der Schlafdorn, mit dem Ođin die Walküre sticht, zweitens der Falke, der Sigurđ zu Brynhild weist, und drittens die Waberlohe. Ich gehe die Motive einzeln durch und zwar in umgekehrter Reihenfolge, vom leichtesten zum schwerer wiegenden fortschreitend.

Seit Jakob Grimm ist es eine geläufige Behauptung, daß die Dornenhecke des Märchens der Waberlohe der Erweckungssage entspreche. Da nun aber in keiner einzigen Variante des Dornröschentypus jemals von einer Waberlohe, einer Feuermauer oder irgendwelchem Feuerzauber die Rede ist, der die Schlafende umgrenzte, so setzt die Gleichsetzung der beiden Motive offenbar schon die Identifizierung von Sage und Märchen voraus, die erst zu erweisen wäre. Ich habe dagegen oben nachgewiesen, daß die Waberlohe der Sage im Bärensohnmärchen eine tatsächliche Entsprechung besitzt, da dort der Weg zu der zu erlösenden Jungfrau wirklich durch ein Feuer gewehrt wird, das nur der furchtlose Held zu durchdringen vermag.

Weiter denn der Vogel im Falkenliede. Als Sigurđ von der Jagd heimkehrt, setzt sich sein Falke ins Fenster eines

Turms, und ihm nacheilend erblickt Sigurð durchs Fenster Brynhild. Basile erzählt in seinem Dornröschenmärchen (Pentamerone V, 5, in Liebrechts Übersetzung 2.195 ff.): Einem Königssohn fliegt auf der Jagd sein Habicht ins Fenster eines Schlosses. Er steigt ihm nach und erblickt die schlafende Talia. Das Falkenmotiv ist in den beiden Erzählungen, wie man sieht, vollkommen identisch. Beweist das aber wirklich eine Identität der Sage mit dem Dornröschentypus? Der Schluß wäre denn doch gar zu unmethodisch. Ja, wenn das Falkenmotiv doch in der Erweckungssage stände! Es findet sich aber ja in einer Sigfridsage, die gerade jenes Motiv nicht kennt und (oben S. 133) nie gekannt haben kann, das ganz allein an eine Verbindung der Sage mit dem Dornröschenmärchen überhaupt denken läßt: die Erweckung der Jungfrau aus einem Zauberschlafe. Die Erzählung des Falkenliedes stellt sich, wie oben gezeigt, überhaupt nicht zur Erweckungssage, sondern eher zu der Erlösungssage des Seifridsliedes, über deren Identität mit dem Mittelstücke des Bärensohnmärchens gar kein Zweifel bestehen kann. Ich habe nachgewiesen, daß in eben diesem Märchen der Held durch einen Vogel zu der zu erlösenden Jungfrau gewiesen wird. Hier liegt sichtlich der Ausgangspunkt für das Vogelmotiv des Falkenliedes, das in seiner oben erörterten Ausprägung mit der sonst in keinem Zuge irgendwie verwandten Dornröschenvariante Basiles offenbar nur sekundär zusammentrifft, ohne daß eine nähere Beziehung der beiden Überlieferungen sich darauf begründen ließe. Man erinnere sich bei dem Falken, der sich aufs Fenster setzt, übrigens auch an Loki, wie er in Falkengestalt fliegt *í Geirröðargarða ok sá þar höll mikla, settist ok sá inn of glugg* SE 1.284.

Nun aber der Schlafdorn. In diesem Motive empfand man die Übereinstimmung mit Dornröschen immer besonders deutlich und ist dabei recht eigentlich nur einem Gleichklang der Worte zum Opfer gefallen. In Wahrheit wird, soweit ich die Überlieferung übersehe, in den reinen Dornröschenmärchen (d. h. solchen Fassungen, die, was ich hier nicht im einzelnen ausführen kann, sich nicht, wie öfter nach Märchen-

art geschieht, mit verwandten Typen verquickt haben) der Schlaf der Heldin niemals durch Stechen mit einem Dorn herbeigeführt wie bei Brynhild. Vielmehr sinkt Dornröschen in Schlaf, weil es mit Lein oder Spindel sich, und zwar selbst und unversehens, gestochen hat. Dagegen wird in anderen Typen, z. B. jenem bekannten (Gonzenbach 60) von einem Helden, der durch mehrmaliges, gebotwidriges Einschlafen die erlöste Braut verliert, oder im Sneewittchentypus allerdings ein Zauberschlaf regelmäßig durch den Stich mit einem Dorn, oder noch öfter einer Nadel herbeigeführt. War also der Zauberschlaf der Walküre für die Sage irgendwie gegeben — ich habe oben nachzuweisen gesucht, daß dies in einer Reihe von Überlieferungen des Bärensohnmärchens tatsächlich der Fall war —, so lag es natürlich sehr nahe, ihn äußerlich nach Anleitung dieses unendlich verbreiteten Motivs zu begründen. Gerade den Schlafdorn zu nennen, mußte im besonderen die nordische Überlieferung sich versucht fühlen, denn wir sehen aus einer Fülle von Belegen, daß es dem Norden in alter und neuer Zeit auch außerhalb unserer Sage ganz besonders geläufig war, zauberhaften Schlaf durch Stich mit dem Schlafdorn zu begründen; noch den isländischen Zauberbüchern neuerer Zeit ist dies Mittel wohlbekannt, vgl. darüber etwa Gering in seiner Eddaübersetzung S. 212 Anm. 1, Vogt a. a. O. S. 228 A., Lehmann-Filhés, ZfVolkskde. 8.288, Davidsohn ebd. 13.275. Es liegt also nicht nur keine Veranlassung vor, den Stich mit dem Schlafdorn aus dem Dornröschentypus abzuleiten, sondern es ist dazu gar nicht einmal die Möglichkeit gegeben, weil eben Dornröschen nicht mit dem Schlafdorn gestochen wird, sondern sich an Lein oder Spindel sticht. Ist es überhaupt notwendig, einen bestimmten Typus als Quelle anzurufen für die Begründung des Zauberschlafes der Walküre durch den Schlafdorn, so könnte im Ernste nur der Sneewittchentypus in Frage kommen. Hier ist zwar, wie ich glaube, der Stich mit dem Dorn auch nicht die ursprüngliche Formulierung der Begründung des zauberhaften Schlafes, sie findet sich aber tatsächlich in einer großen Zahl von Varianten (vgl. oben

S. 117) und zwar gerade wie in der Erweckungssage gleichzeitig mit einem zweiten Motive: der Schlaf wird durch ein einengendes Kleidungsstück verursacht. Diese Übereinstimmung hat wirklich etwas Schlagendes, denn nicht bloß stimmen hier die Einzelmotive im Gegensatz zum Dornröschentypus tatsächlich überein — ein spitzer Gegenstand, mit dem die Heldin gestochen wird, nicht selbst sich sticht, und ein Kleidungsstück, das ihr ins Fleisch wächst —, sondern es erscheinen auch da und dort beide Motive gleichzeitig. Und zwar steht es da so, daß über die Priorität der Verbindung dieser Motive im Sneewittchentypus kaum ein Zweifel bestehen kann. Denn in der Sage bedeutet die Doppelheit der Schlafmotivierung ein störendes Zuviel. Im Sneewittchentypus aber ist sie ohne Anstoß, weil dessen Heldin zu wiederholten Malen in einen Schlaf verfällt, dessen variierende Ursachen erst ein- oder zweimal beseitigt werden, ehe ein drittes Mittel den endgültigen Schlaf herbeiführt, den erst der Erlöser bricht. Hier kann also bei wiederholter Erweckung jedes Motiv für sich auch wieder seine sinngemäße Auflösung finden, die Nadel ausgezogen, das engende Kleid gelöst werden usw. Durch diese Tatsachen scheint wohl sichergestellt, daß die Art, wie Schlaf und Erweckung in unserer Sage herbeigeführt werden, sich nicht an den Dornröschen-, sondern an den Sneewittchentypus angelehnt hat.

Ich weise also das liebliche Dornröschen aus der Geschichte der Sigfridsage hinaus. Ja, ich glaube, es hat nicht einmal in der Geschichte des Bärensohnmärchens begründeten Anspruch auf eine Stelle. Ich habe schon oben die Überzeugung ausgesprochen, daß diesem Typus das Schlafmotiv, obschon es eine Reihe seiner Varianten aufweist, nicht ursprünglich angehört; es wurde vielmehr aus anderen Märchentypen, in denen es organischer steht, entlehnt. Schwerlich aber kann als Quelle dieser Entlehnung der Dornröschentypus in Betracht kommen, der in seinem ganzen Verlaufe vom Bärensohnmärchen vollständig abliegt. Soll ich eine Vermutung wagen, so würde ich eher glauben, daß der Typus vom Wasser des Lebens das Schlafmotiv in die Bärensohn-

varianten brachte. Dort liegt die Jungfrau, die der Held schließlich als Gattin erwirbt, in der Tat in einer ganzen Reihe von Varianten in zauberhaftem Schlafe. In diesem Märchen ist aber das gefährliche Drum und Dran der Erwerbung dem Mittelstücke des Bärensohntypus derart verwandt, daß tatsächlich beide Typen recht oft miteinander vermengt wurden; als leicht zu kontrollierende Beispiele, in denen die Durchsetzung auch flüchtiger Betrachtung deutlich wird, nenne ich etwa Knoop, Volkssagen und Erzählungen usw. aus dem östl. Hinterpommern S. 224 Nr. 13, S. 236 Nr. 15; Toeppen, Aberglauben aus Masuren S. 154; Cosquin a. a. O. 1, 217, 221; B. Schmidt, Neugriech. Märchen Nr. 6, S. 76. Daneben könnte auch an den Typus von der gestörten Mahrtenehe gedacht werden, in dem die Elbin in ihrer meist auf einem Berge gedachten Wohnung oft vom Helden schlafend getroffen und erweckt wird, vgl. Bibliothek des Liter. Ver. 227, S. LXXV f.

Indem wir uns nunmehr zur Betrachtung der Vǫlsungasaga zurückwenden, finden wir dort im 25. Kap. gleichsam eine Brücke von der Erlösungs- zur Werbungssage hinübergeschlagen. Die Prosa dieses Abschnitts beruht sichtlich auf einem Liede vom Charakter der jüngsten nordischen Rückblicks- und Prophezeiungsdichtung und trägt als Ganzes den Stempel literarischer Erfindung an der Stirne. Seine Ausgangspunkte sind gleichwohl sagenecht, wie die genaue Übereinstimmung von Guđruns Traum mit dem Traume Kriemhildens beweist, der das Nibelungenlied eröffnet. Von diesen Dingen kann erst viel weiter unten die Rede sein. Hier genüge einstweilen die Bemerkung, daß die goldene, herrlich geschmückte Halle Brynhilds sichtlich aus der Erlösungssage in das „Traumlied“ eingegangen ist; denn die Bemerkung der Prosa hierüber muß aus dem Liede stammen, nicht vom Sagaschreiber, weil sie mit den Angaben über Brynhilds Wohnung im vorangegangenen Kapitel nicht in Einklang steht.

2. Die Werbungssage.

Mit der Betrachtung dieses Abschnittes der Vǫlsungasaga drängt denn endlich auch unsere Untersuchung zur Werbungssage hinüber. Ihre Grundzüge sind nach deutscher und nordischer Überlieferung diese. Sigfrid-Sigurđ erwirbt für den König Gunther-Gunnar die Brünhild-Brynhild, indem er, die Jungfrau täuschend, an des Königs Stelle die Probe besteht, die sie von ihrem Freier fordert. Gunther führt Brünhild als Gattin heim. Sigfrid selbst hatte vor der Fahrt zu Brünhild Gunthers Schwester Kriemhild-Guđrun geheiratet oder heiratet jetzt, die ihm vorher als Gattin versprochen war. Nach einiger Zeit aber wird der Betrug erkannt, den man der Brünhild gespielt, und sie weiß ihren Gatten zu bereden, daß er den Sigfrid tötet.

Der flüchtigste Blick schon macht uns deutlich, daß für die Vorgeschichte dieser Erzählung der Führer vollkommen versagt, der uns bisher zuverlässig, wie ich hoffe, zu den Quellen der Sage geleitet hatte: die Übereinstimmung der Sigfridsage mit dem Bärensohnmärchen macht an der Schwelle der Werbungssage mit einem Rucke halt.

Sehen wir uns in der wissenschaftlichen Literatur um, so gelangen wir auch hier nur zu der betrübenden Erkenntnis, daß der Ursprung der Werbungssage vollkommen im Dunkeln liegt. Denn die ungezählten Versuche, diese Sage als Mythus so oder so zu deuten, können, unfähig wie sie sind, irgendwelche konkrete Einzelheit der Sage oder den konkreten Zusammenhang ihrer Motive zu erklären, als Erklärung der Sage überhaupt nicht in Frage kommen; an

keinem Punkte führt von den himmlischen Erscheinungen, die sie hinter der Sage wittern, zu deren Gestalten und Ereignissen eine sichtbare Brücke, eine notwendige Verbindung. Diese Deutungen übertrugen sichtlich vorurteilend Erfahrungen, die man an anderen Überlieferungen gemacht hatte (oder auch gemacht zu haben glaubte) auf die ganz verschieden geartete deutsche Heldensage. Man schritt bei ihrer Erklärung überkühn sogleich ins Unendliche, ehe man im Endlichen nach allen Seiten gegangen war.

Ich mache den Versuch, mit einer Erklärung der Sage auf der Erde zu bleiben.

Ich glaube die nächste Vorstufe der Werbungssage in einem Märchentypus gefunden zu haben, den ich das Märchen vom Brautwerber nennen möchte.

Die Grundzüge des Märchens sind diese. Ein Königssohn will heiraten und wirbt um eine Königin, die sehr schwer zu gewinnen ist. Denn sie ist von ungeheurer Stärke und will nur denjenigen nehmen, der in mehreren Proben bewiesen hat, daß er ihr an Kraft ebenbürtig sei: ihr unbändiges Roß muß er reiten und der ungeheuer schweren Waffe brauchen, deren sie selbst sich zu bedienen pflegt. Der Königssohn wäre nicht imstande, die geforderten Proben zu bestehen. Aber ihm stellt ein Helfer von gewaltiger Stärke sich zur Verfügung, der als sein Diener ihn auf der Werbungsfahrt begleitet, und an seiner Stelle den Forderungen genügt, ohne daß die Königin des Betruges gewahr würde. Sie heiratet, widerwillig, den Königssohn, bringt ihn aber in der Brautnacht, indem sie Hände und Füße auf ihn legt, in äußerste Bedrängnis; er vermag sich nur dadurch zu retten, daß er heimlich entweicht und in seinen Kleidern den Helfer ins Brautgemach schickt, der dort nun mit überlegener Kraft die Widerspenstige zwingt.

Die Königin aber erfährt nach einiger Zeit den Betrug, den man ihr gespielt hat, und rächt sich an dem Starken, indem sie ihm unter Duldung des Königs die Füße abschlagen läßt. Kaum aber ist er beseitigt, so bricht ihre Kraft und

Wildheit gegen den schwachen Gatten hervor, und sie zwingt ihn die Schweine zu hüten.

Der Fußlose aber genest, trifft einen gleichfalls Verstümmelten, ebenso Starken und lebt mit ihm im Walde. Die Helden entführen sich eine Jungfrau, die ihrem Haushalt vorsteht, aber von einem dämonischen Wesen heimgesucht wird, das ihre Gesundheit untergräbt. Die Starken fangen den Dämon und zwingen ihn, sie zum Wasser des Lebens zu führen, das ihre Gebresten heilt. Der Fußlosgewesene kehrt an den Königshof zurück, findet den König in seiner Erniedrigung als Schweinehirt, bezähmt oder tötet die Königin und lebt fortan in Frieden bei den versöhnten Gatten oder dem Zaren.

Ich kenne dies Märchen aus folgenden Fassungen:

1. F. Miklosich, Denkschriften der Wiener Akademie, Phil.-hist. Cl. 23 (1874), S. 293 Nr. 5. Von Zigeunern in der Bukowina.

2. A. N. Afanasjef, Народныя Русскія Сказки 5, Moskau 1861, S. 164, Nr. 35.

3. Ebd., Variante S. 165.

4. Ebd., 8, Moskau 1863, S. 191, Nr. 23. Aus dem Gouv. Orenburg.

5. Ebd., Variante S. 202. Von ebd.

6. Ebd., S. 9, Nr. 2, übersetzt (mit kleinen Ungenauigkeiten) bei A. Meyer, Russ. Volksmärchen, Wien 1906, S. 137. Von ebd. Doppelmärchen: „Schlange und Töchter“ + „Brautwerber“.

7. Ebd., Variante S. 24 (nur der Schluß ist mitgeteilt).

8. A. A. Erlenwein, Народныя Сказки, Moskau 1863, S. 92, Nr. 19. Ein Auszug (voller Mißverständnisse) bei A. de Gubernatis, Florilegio delle novelline popolari, Milano 1883, S. 77, Nr. 4. Doppelmärchen wie 6.

9. J. A. Chudjakof, Великорусскія Сказки, Petersburg 1862, S. 65, Nr. 19. Aus Жолчина. Doppelmärchen: „Zauberlehrling“ + „Brautwerber“.

10. P. W. Schein, Матеріалы для изученія быта и языка русскаго населенія сѣверо-западнаго края, 2. Bd., Petersburg 1893, Nr. 30. Aus dem Gouv. Mohilef.

11. P. Kulisch, Записки о Южной Руси. 3, Petersburg 1857, S. 59.

12. M. Wardrop, Georgian Folk Tales, London 1894. Grimm Library I, S. 132, Nr. 6 der „Mingrelian Tales“ = Contes mingréliens, d'après le texte de N. Tsagarelli par J. Mourier. 2. Ed. Odessa 1883, S. 33, Nr. V.

Ich versuche nun, indem ich die Erzählung der einzelnen Varianten nach einer früher an anderen Typen geübten

Methode betrachte und zusammenfasse, ein genaues und vollständiges Bild der Überlieferung zu geben.

Den Eingang des Märchens beschäftigt regelmäßig die Erzählung, wie der Königssohn und sein Helfer (so will ich diese Figur ein für allemal nennen) zusammen gekommen sind.

Ein Kaiserssohn mag ohne Genossen nicht lernen, sein Vater schickt darum zwei Diener mit einem Wagen voller Goldstücke durch die Welt, damit sie einen Knaben von bestimmtem Aussehen und bestimmter Größe dafür kaufen. Sie durchwandern die ganze Welt, finden und kaufen ihn. Der König kleidet ihn gut und schickt ihn in die Schule mit seinem Sohn, der nun besser lernt; der Königssohn redet den Kameraden mit „frater“ an 1.

Eine ähnliche Formulierung mag in 9 den Typus vom Zauberlehrling (KHM 68) angezogen haben, in dem ja der Sohn von seinem Vater sich mehrfach verkaufen läßt. Unsere Fassung erzählt demgemäß erst die vollständige Geschichte vom Zauberlehrling, um dann mit der Bemerkung zum Brautwerbertypus überzugehen, der Zauberlehrling habe sich für hundert Rubel an den Königshof verkaufen lassen. Die Variante gewinnt damit zugleich eine Begründung für die zauberhaften Kräfte des Helfers.

Mehrfach findet sich der Helfer erst in dem Augenblicke, da der Zar bei seiner schwierigen Werbung der Unterstützung bedarf. Als er betrübt nach Hilfe ausschaute, sagt 5, fand sich Iwan Goloj. Er war ein armer Teufel, die Kleider waren ihm längst von den Schultern gefallen. Er kommt zum Königssohn: „Du wirst deinen Kopf verlieren, wenn du allein freien gehst; wir wollen zusammen gehen und ich werde dich aus aller Not reißen.“ Der Zar muß ihm aber versprechen stets auf ihn zu hören. — Oder aber (eine Formulierung wie sie in der Eingangsformel C des Bärensohnmärchens nicht selten ist, siehe 1,113) ein Bauer hat beim Gelage unter seinen Genossen geprahlt, er könne dem Zaren die gewünschte Frau verschaffen. Der Zar hört davon und läßt ihn kommen; der Bauer erbietet sich nach drei Monaten,

durch die er auf Kosten des Zaren schwelgt, die Frau für ihn zu erwerben 4.

Wir haben oben gehört, daß in Variante 1 der erkaufte Helfer vom Königssohn als Bruder angeredet wird. In mehreren Fassungen sind die beiden wirklich Brüder. So in 6 und 8 dadurch, daß in diesen Varianten dem Brautwerbermärchen der Typus „Schlange und Töchter“ (über ihn vergleiche Band 1, S. 101, 148 A) vorgeschoben wird. Einen kinderlosen Zaren hieß ein Alter 8, ein Bauernsohn auf Rat einer Alten 6, der Zarin einen Hecht mit goldenen Flossen zu essen geben. Sie gebiert darauf einen Sohn, gleichzeitig aber auch die Magd und die Kuh 6, die Stute 8, die ebenfalls von dem Hecht gegessen hatten. Der Sohn des Tieres ist dann wie sonst der Held.

Eigenartiger erzählen 11 und 13. Ein König möchte am Meer spazierend erfahren, welcher von seinen Söhnen klüger sein werde; der soll nach ihm regieren. Er sieht drei Eichen stehen und fragt den Ältesten, was er aus ihnen machen würde. „Sie zu Brettern zersägen.“ „Du wirst ein guter Wirt!“ „Ich würde die dritte ausreißen, sie auf die beiden anderen legen und alle Fürsten und Herren daran hängen“ erklärt der Jüngere; der König schweigt. Sie kommen ans Meer, der Vater stößt den Jüngeren hinein und sofort verschlingt ihn ein Walfisch. Der Bursche sucht den Kot im Bauche des Fisches zusammen, stopft damit seine Pfeife und raucht dreimal; der Fisch wird davon betäubt, kommt ans Ufer und schläft dort ein. Jäger schießen und zerhacken ihn mit dem Beil, halten aber ein, da sie die Stimme eines Menschen hören. Der Königssohn kommt heraus und ist ganz nackt: seine Kleider waren ihm verfault; „denn es ist möglich, daß er ein ganzes Jahr im Fische lebte.“ Der ältere Bruder ist inzwischen nach des Vaters Tode König geworden. Er versammelt seinen Rat, und der beschließt, daß er heiraten soll. Auf Werbung ausziehend, trifft er unterwegs den Nackten, der dem Fürsten sagen läßt, er möge nicht ohne ihn werben. Der Fürst heißt ihn kleiden und vorführen: „Wenn ihr mich mitnehmt, so müßt ihr alle auf

mich hören, sonst werdet ihr alle verderben!“ Der Fürst befiehlt allen, ihm zu gehorchen. So 11; sehr ähnlich erzählt 12. Einem König, der lange kinderlos gewesen, wird endlich ein Sohn geboren, der überaus klug ist. Er gehorcht aber seiner Mutter nicht, die ihn darum haßt und vom Vater verlangt, daß er ihn ins Meer werfe. Der Knabe errät das, nimmt, da der Vater mit ihm in die Stadt geht, eine Axt, Messer, Nadeln, Faden, Feuerstein und Zunder mit und reißt unterwegs eine Eiche aus, die er auf der Schulter trägt. Der Vater stößt ihn ins Meer, ein Fisch verschlingt ihn, er macht in seinem Leibe Feuer, dem Fische wird's heiß und er springt ans Land. Sein Bewohner haut sich heraus und findet sich am Lande: wäre der Fisch noch im Wasser gewesen, so hätte er das Loch wieder zugenäht. Da kommt eben ein Königssohn vorbei, der auf Werbung zieht; dem stellt er sich in den Weg und wird mitgenommen, nachdem er auf Befragen seinen Vater genannt. Diese Fischgeschichte gehört natürlich nicht von Hause aus in unser Märchen; sie begegnet sonst als selbständige Erzählung. Schon Lukian weiß von Reisenden zu berichten, die von einem Wal verschlungen sich befreiten, indem sie Feuer im Bauche des Fisches anzündeten und dieselbe Geschichte wird noch heute von Livland bis nach Polynesien erzählt, vgl. zuletzt Rademacher im Arch. f. Religionsgesch. 9, 248 ff.

In zwei Fassungen ist der Werber der Oheim des Königssohns. Den Zarensohn beaufsichtigte sein Oheim Katom und die Eltern lassen sterbend den Sohn geloben, daß er dem Oheim in allem gehorchen werde. Er tut auch nichts ohne seinen Rat und als er heiraten will, befragt er zuerst den Onkel 1, 2; ebenso ist in 3 der Helfer der Oheim des Zaren.

In 10 ist der Königssohn ganz weggefallen: der Werber wirbt hier für sich selbst. Einem kinderlosen, reichen Manne schenkt Gott auf sein Flehen und Opfern endlich einen Sohn, der hat aber Hahnenfüße. Er wächst nicht nach Tagen, sondern nach Stunden; an einem Tage ist er schon ein großer Mann. Er zwingt den Vater, mit ihm „zum Zaren auf Werbung zu gehen“. Der Zar fragt ihn, ob er aus

königlichem oder edlem Geschlechte sei. „Nein, aus Bauerngeschlecht, ich heiße Iwan Aschensohn.“ Nach der Mahlzeit erhält und löst er die Aufgaben der Braut.

Der Helfer führt überall einen Namen, der mehr oder weniger deutlich als redender Name sich darstellt. Er zielt zum Teil auf die Art, wie er dem Königssohn gewonnen ward. Der für hundert Rubel Gekaufte in 9 heißt Иванъ Дорогокупленный „Hans Teuergekauft“; dasselbe soll offenbar der vom Herausgeber nicht erklärte Name in dem Bukowinaer Zigeunermärchen 1 bedeuten, wo der Knabe *Dorohýj Kúpec* heißt, der für einen Wagen voller Goldstücke gekauft war. Andere Namen zielen auf das Aussehen, in dem er zuerst sich zeigte. Der arme Bauernsohn in 5, dem die Kleider längst von den Schultern gefallen waren, heißt Иванъ Голой „Der nackte Hans“ und ebenso Иванъ Голикъ in 11 der Bruder, dem im Bauche des Fisches die Kleider abfaulten. Aus ähnlicher Vorstellung heraus nennt sich mit Anlehnung an andere Typen der Bauernsohn in 10 Иванъ Попелышъ „Hans Aschensohn“. Was der Beiname des Bauern in 4, Никита Колтома, bedeuten soll, weiß ich nicht.

In 3 heißt der Helfer ohne eigentlichen Namen einfach Дядька „Onkelchen“, in 2 Катома-Дядька-Дубовая-Шапка „Katoma-Onkelchen-Eichenmütze“, ohne daß die Erzählung den Beinamen „Eichenmütze“ irgendwie erklärte. Der Sohn der Kuh in 6 heißt Буря-богатырь Иванъ-Коровій-Сынъ „Sturmheld Hans-Kuhsohn“, der Sohn der Stute in 8 Буръ-Храберъ, erinnert also mit dem ersten Namen an den Helfer in 6, mit dem Zunamen „der Tapfre“ an den polnischen König *Boleslav Chrobry*.

Den Namen des nach langer kinderloser Ehe Geborenen in 12, *Sanartia*, erklärt der Herausgeber mit „desired, longed for“.

Der Beistand dieses wunderbaren Helfers wird für den Königssohn in dem Augenblicke Bedürfnis, da er sich entschließt, um eine ebenso schöne als starke Kaiserin oder Kaiserstochter zu werben, um die viele schon vergebens gefreit haben: keiner von ihnen taugte, die bedenklichen Aufgaben zu lösen, die sie ihren Freiern stellt.

Var. 1 führt diese Frau so ein: „Erat quaedam imperatrix, pulcherrima Anastasia. Virgo erat et illa ducebat exercitum. Et erat ei equus, quem duodecim homines ducebant foras. Et erat ei gladius, quem iterum duodecim homines figebant in clavo. Et ad eam ibant, ut peterent eam, filii imperatorii et illa dicebat: „Qui ascendet in meum equum, is erit meus maritus, et qui vibrabit meum gladium.“ Et cum educerent equum foras et cum viderent equum, timebant et abibant domum.“ Die Schönheit der Braut, wie ich die weibliche Heldin unseres Märchens der Kürze halber ein für allemal nennen will, rühmen auch 2 und 4, die ihr beide den stehenden Beinamen Прекрасная „Die Wunderschöne“ geben; „eine solche Schönheit gibt es auf der Welt nicht wieder“ sagt 2, „sie ist schöner als die Sonne, lichter als der Mond und weißer als Schnee“ 4.

Den Männern gegenüber zeigt dies Weib sich ungewöhnlich wählerisch. „Sie suchte einen Bräutigam, aber keiner gefiel ihr“ 8. Ja sie verlangt Proben von ihrem Künftigen, und wer sie nicht besteht, verliert den Kopf 2, und noch jetzt stecken auf dem Zaune um den Palast die Köpfe der unglücklichen Freier 5. Sie hatte gelobt, daß man zwölf Freiern den Kopf abschlagen und auf Staubfäden im Garten aufstecken sollte: elf Köpfe stecken dort schon, als der Held des Märchens zu ihr kommt 9; auf eisernen Stangen um ihre Wohnung stecken elf Köpfe, nur der zwölfte auf dem Tore ist noch frei 11.

Diese Braut ist ein Mannweib, stark und kriegerisch. Sie reitet ein unbändiges Roß und schwingt eine unmenschlich schwere Waffe, was weiter unten erst im einzelnen sich entwickeln wird. Es werden ihr darum auch Zauberkräfte nachgesagt 8, 9; auch in 2, das ein Turandotmotiv einschiebt, löst sie alle Rätsel, weil sie ins Zauberbuch sehen kann.

Durch Verquickung mit dem Typus „Schlange und Töchter“ heißt die Braut in 11 eine Tochter der Schlange; Beherrscherin des indischen Königreichs ist sie in 6 und 9. Mit Namen wird sie genannt: Nastasa pulchra 1, Анна Прекрасная 2, Елена Прекрасная 4, Царица Волшебница (Zauberin) 8.

Der Beschluß zur Werbung kommt mit größeren oder geringeren Umständen zustande. Der Königssohn hat von der schönen und starken Nastasa gehört, erklärt seinem Vater, daß er um sie werben wolle, fordert den Bruder auf mitzukommen und zieht, vom Vater mit Pferden und Goldstücken ausgestattet, davon 1. Oder der junge König versammelt nach dem Tode seines Vaters den Rat, der beschließt, daß der Herrscher heiraten solle, und zieht mit ihm aus, eine Braut zu suchen 11. Oder aber der Zar will heiraten und läßt durch Ausruf einen suchen, der ihm eine Frau schöner als die Sonne usw. verschaffen könne; darauf meldet sich der Brautwerber und führt den Fürsten zu Elena 4. In 2 mischt sich die sehr bekannte Formel des Sichverliebens in ein Bild ein. Der Königssohn will nach der Eltern Tode heiraten, meldet dem Onkel seine Absicht und findet Zustimmung. Der Oheim führt den Schützling in ein Palais, wo die Bildnisse aller Königinnen und Kaiserinnen gesammelt hängen, und heißt ihn wählen; der Zar wählt Anna die Wunderschöne, auf deren Bild geschrieben steht: „Wer ihr ein Rätsel aufgibt, das sie nicht rät, den heiratet sie; wessen Rätsel sie rät, verliert den Kopf." In 3 läßt der Zar durch einen Kurier der Erwählten sagen, daß er sie heiraten wolle, schreibt ihr in 9 und erhält darauf Waffe und Roß zur Probe zugesandt, worüber unten. In den zusammengesetzten Typen 6 und 8 (vgl. über sie die Bemerkungen oben S. 145) kommt der Held nach bestandenem Schlangenabenteuer zufällig ins Reich der starken Königin.

Der Werbungszug wird vereinzelt kurz abgetan: sie ziehen aus, kommen „ins andere Königreich" und freien 5. Einiger Aufenthalt entsteht dem Erzähler, wo der Helfer erst unterwegs getroffen wird, oben S. 147 f. Mehrfach gibt es mit ihm auf dem Zuge schon ein Abenteuer. Zarensohn und Helfer liegen abends beim Feuer. Jener sagt: „Wenn die schöne Nastasa bei mir wäre, würde ich mich neben sie legen; wenn ihr Pferd da wäre, wie würde ich's umtreiben, wenn ihr Schwert da wäre, ich würde es schwingen!" Der „Bruder" antwortet: „Du wirst noch einmal die Schweine hüten!" Am

nächsten Abend dieselbe Rede und Antwort; da haut der Zar dem Bruder den Kopf ab und zieht weiter. Zwei Huculen finden den Toten, begießen ihn mit Lebenswasser, der Erquickte lohnt sie mit Golde und reitet dem Bruder nach. Am Abend sagt er ihm: „Wenn du auf mich hörst, wird es dir gut gehen.“ Der Zar verspricht zu gehorchen und sie kommen zu Nastasa 1.

Mehrmals werden unterwegs Vorbereitungen getroffen für die Lösung der von der Braut verlangten Proben. In 2 wünscht sie zunächst — es folgen darauf auch hier noch die gewöhnlichen Kraftproben — ein Rätsel vorgelegt zu erhalten, das sie nicht zu lösen vermöchte. Drei Jahre sind die Werbenden durch viele Länder gezogen, da wird der Königssohn ängstlich: „Wir nähern uns dem Lande der Anna und wissen noch kein Rätsel!“ „Wir wollen uns noch etwas bedenken!“ antwortet der Onkel. Beim Weiterziehen findet er auf dem Wege einen Beutel mit Gold, nimmt ihn und leert den Inhalt in seinen Beutel: „Da haben wir ein Rätsel! Wenn du zur Königin kommst, sag ihr: ‚Wir fanden auf dem Wege ein Gut, nahmen es im Guten und machten es zu unserem Gut‘ — das wird sie nicht erraten.“

Für die kriegerischen Proben der übrigen Varianten bedarf es natürlich anderer Vorbereitungen. In 4 verlangt der Brautwerber Nikita vom Zaren beim Auszug zwölf Burschen und dreizehn Zelte. Sie kommen an eine Schmiede, wo fünfzehn Arbeiter schmieden. Nikita heißt die anderen weiter ziehen, kehrt ein, verlangt, daß man ihm eine fünfzehn Pud schwere Eisenstange anfertige, die er dreht, während sie geschmiedet wird. Er wirft die fertige Stange in die Luft, fängt sie mit der Hand: sie zerbricht. Er wirft die Trümmer weg, bezahlt die Schmiede und holt die Kameraden ein. Nach drei Tagen wiederholt sich der Vorgang in einer Schmiede von fünfundzwanzig Schmieden. Nach aber drei Tagen kehrt Nikita in einer Schmiede ein, wo fünfzig Schmiede auf einen Alten, den zehn Männer am Barte halten, loshämmern, weil er jedem von ihnen einen Rubel schuldig ist. Nikita kauft ihn los und der Alte, der ein Zauberer war, verschwindet

sofort. Er läßt nun eine Stange von fünfzig Pud sich fertigen und wirft sie fünfzig Klafter hoch in die Luft: sie zerbricht nicht auf den auffangenden Händen. Er reitet nun den Gefährten nach und hört plötzlich eine Stimme hinter sich; es ist der Alte aus der Schmiede, der nun seinem Befreier dankt und ihm eine Tarnkappe (шапка невидимка) zum Geschenke macht. Darauf gehen sie zum Schloß der Königin.

Das Erwerben und Probieren einer schweren Waffe, den Lesern dieser Studien aus dem Bärensohnmärchen vertraut (1 41 ff., 52 ff.), kehrt in 8 wieder als Einleitung für den Typus „Schlange und Töchter", der hier dem Brautwerbertypus vorangeht. Die drei Brüder, nach Stunden, nicht nach Tagen gewachsen, treiben auf den Gassen Unfug nach Art des starken Hans: wen sie am Kopfe fassen, dem ist der Kopf ab, wen an der Hand, dem ist die Hand weg. Der Zar läßt sie also ziehen. Königsohn und Magdsohn zu Pferd, den Stutensohn Bur-Chraber zu Fuß, da er kein Pferd findet, das seiner Kraft taugte. Sie beschließen unterwegs, bei einem Schmiede sich „Spazierstöckchen" machen zu lassen. Der Königssohn bestellt eines zu drei Pud und wirft es in die Luft; es biegt sich und er ruft: „Das soll mein Diener sein!" Magdsohn verfährt ebenso mit einem sechs Pud schweren Stöckchen. Bur bestellt eines von zwölf Pud und wirft es, es zerbricht und er läßt eines von vierundzwanzig Pud fertigen, das sich aufgefangen nur mehr biegt. Sie treffen weiterwandernd ein Hüttchen: „Wem das Hüttchen sich öffnet, das Licht sich entzündet, der soll unser älterer Bruder sein!" Nachdem die Brüder sich vergebens gemüht, öffnet und erhellt dem Bur sich die Hütte aufs erste Wort. Weiter begegnen sie einem Alten, der den Bur fragt, warum er allein zu Fuße gehe. „Ich kann kein Pferd für meine Kraft finden!" „In diesem Walde ist hinter zwölf eisernen Türen ein Pferd eingesperrt, das stärker ist als du!" Er findet den Stein, stößt ihn, an dem die Brüder sich vergebens gemüht, mit dem Fuße weg und beginnt die Türen aufzubrechen. Das Roß hört den Helden, bricht heraus und fliegt ihm auf die Brust: er schlägt es zwischen die Ohren und schwingt

sich ihm auf den Rücken. Auf diesem Rosse überspringt er das Meer, in das die Brüder hineinfallen, so daß die Schlange sie verschlingt. Bur-Chraber läßt darauf nach der im Typus „Schlange und Töchter“ üblichen Weise die Schlange beim Schmiede bearbeiten, bis sie die Verschlungenen ausspeit und mit Wasser des Lebens wieder erweckt; dann wirft er sie (unter Vorausnahme der Formel von der Heilung des fußlosen Helfers, worüber unten) in den zerreißenden Brunnen, aus dem sie zuerst heimtückisch angebliches Wasser des Lebens gebracht. Weiter wandelnd, kommen die Brüder endlich ins Reich der Zarin.

In 11 haben „dankbare Tiere“ sich eingemischt: der Helfer verpflichtet sich unterwegs ein Heer von Mäusen, von Mücken und zwei Hechte, die dem Königssohn nachher bei Lösung seiner Aufgaben zu Hilfe kommen.

Bei der Ankunft im Reiche der starken Zarin gelangen die Werber wohl ungehindert ins Schloß, höchstens erschreckt durch die Köpfe auf den Pfählen. So erzählt etwa 2: die Königin stand auf dem Balkon, sah die Fremden und schickte fragen, woher und zu welchem Zwecke sie gekommen wären. Iwan antwortet: „Ich kam aus dem und dem Reiche und will um Anna werben.“ Man meldet es der Königin und sie befiehlt ihm einzutreten und in Gegenwart aller Fürsten und Bojaren seine Aufgabe zu lösen.

Hie und da aber gibt es bei der Ankuft gleich einen kleinen Konflikt. Die Werber haben sich auf der Bannwiese vor dem Schlosse gelagert. Der Vater der Braut sieht sie am Morgen durch sein Fernrohr und schickt seinen Minister, daß er die Namen der Frechen erfahre. „Wir sind mächtige Ritter“, läßt der Kuhsohn ihm sagen, „und der König muß seine Tochter dem Iwan Zarewitsch geben oder uns ein Heer entgegensenden.“ Der König fragt die Tochter, ob sie den Zarewitsch wolle. „Nein, schicke dein Heer aus!“ Es rückt heran. Königs- und Magdsohn erschrecken, aber der Kuhsohn erschlägt mit einem Breilöffel alle bis auf einen Lahmen und einen Blinden, die dem König melden sollen, daß er dem Zarewitsch seine Tochter geben müsse. Diese willigt jetzt

ein, man lädt die Fremden zur Tafel und stellt ihnen nun noch die nachher zu besprechenden Aufgaben. So erzählt 6 und ähnlich auch 4. Die Werbenden kommen zu einem Schloß, das ein eiserner Zaun umzieht. „Da haben wir keinen Weg weiter", sagt der Zar zu seinem Helfer Nikita. Der ruft die mitgenommenen Burschen auf, daß sie den Zaun zerbrächen: sie vermögen es nicht. Da springt er selbst vom Pferd und wirft mit den Händen den ganzen Eisenzaun nieder. Auf einer Wiese schlagen sie ihre Zelte auf und schlafen ermüdet ein; für jeden fand sich ein Zelt, nur Nikita muß in einer elenden Hütte bleiben und schläft nicht. Ums Morgenrot blickt Elena zum Fenster hinaus, sieht die Fremden auf der Wiese und den Zaun zerbrochen. Zornig ruft sie einen ihrer Helden, daß er die Fremden totschlage. Der Held sattelt sein Roß und rüstet sich; so reitet er auf die Fremden los. Nikita aber reißt ihn vom Pferd, schlägt ihn mit seiner Eisenstange und heißt ihn der Königin melden, möge sich nicht länger sperren, seinen Zaren zu heiraten. Elena ruft darauf ihre Ritter zusammen, sie rücken gegen die Fremden aus, Nikita aber erschlägt mit seiner Stange das ganze Heer; einen einzigen läßt er übrig, daß er der Königin die Forderung wiederhole. Elena lädt jetzt den Zaren zu sich und geht ihm noch entgegen.

Vor der Königin und ihrem Umstand hat der Freier nun durch Proben zu erweisen, daß er der starken Braut an Kraft nicht nachstehe. Diese Proben werden in den einzelnen Fassungen nach Märchenart verschieden erzählt, zwei aber kehren in fast allen Varianten wieder: die Bändigung eines wilden Rosses und der Gebrauch einer riesenhaften Waffe. Nimmer würde die Kraft des Königssohns reichen, diesen Forderungen Genüge zu tun; für ihn tritt sein Helfer ein, ohne daß die Königin den Betrug durchschaute.

Mit den Proben im einzelnen steht es nun so.

Die Königin hat ein Roß 11, ein Heldenroß, das der Freier erst ausprobieren muß 2, auf dem noch niemand geritten ist 3, ein noch nicht eingefahrenes Füllen 9; es ist

„ihr Roß“ 1, ihr stolzes Roß (eine Variante sagt „Zauberroß“), auf dem sie jeden Morgen reitet 5. Die mit dem Schlangentypus versetzte Variante 11 sagt, das Pferd sei eigentlich kein Pferd, sondern die jüngste Tochter der Schlange gewesen.

Dies Roß ist so wild, daß es an eisernen Ketten geführt wird 2, 3, 5, 9. Sechs 9, zwölf 1, 3, vierzig Männer 5 können es nur mit Mühe halten; zwölf Knechte öffnen zwölf Schlösser und zwölf Türen und führen das Zauberroß an zwölf Eisenketten 2, es steht hinter zwanzig Türen und zwei Schlangen führen es auf den Hof und können es kaum halten 11.

Der Königssohn wäre außerstande, dies Roß zu bändigen; listig tritt der Helfer an seine Stelle. In der sprunghaft undeutlichen Erzählung der Zigeunervariante 1 sieht es freilich so aus, als hätte der Königssohn selbst das Pferd bestiegen, die Waffe geschwungen. Alle anderen Fassungen aber berichten ausdrücklich, daß an seiner Statt der Helfer die Proben besteht. Das Roß wird dem Fürsten vorgeführt, daß er's besteige, und er sagt scheinbar verächtlich: „Soll ich das selbst tun? Dazu habe ich Diener!“; er ruft den Helden und der besteigt für ihn das Pferd 2. Auch in 5 ruft er den Diener, daß ers besteige; in 11 hat der Helfer ihm vorher schon geraten, zu sagen: „Ich mag mich mit dieser Mähre nicht blamieren, ich will meinen Diener rufen.“ In 3 weiß der Königssohn nicht, wie er an das wilde Tier herantreten soll. Da tritt der Onkel vor und sagt: „Ich glaube, das Pferd ist schlecht, ich muß es erst probieren“ und setzt sich darauf. In 9 hat die Braut dem Königssohn, der brieflich um sie geworben, das Pferd in sein Land geschickt und ihm aufgegeben, darauf zu ihr zur Hochzeit zu reiten. Er versammelt seine Höflinge, aber keiner wagt sich an das Pferd, bis der Helfer sich erbietet und es bändigt.

Das ist eine gefährliche Sache. Denn das Pferd will den Reiter abwerfen und erhebt sich mit ihm in die Luft 1, trennt sich von der Erde, springt höher als ein Wald und niedriger als die Wolken 2, erhebt sich höher als die Bäume und niedriger als die Wolken und fliegt unter dem Himmel und wenn es auf der Erde läuft, wirft es mit den Hufen

ganze Berge auf 3, erhebt sich in die Höhe und läßt sich wieder auf die Erde, daß die Erde stöhnt 11.

Der Helfer wird gleichwohl mit ihm fertig. Er bearbeitet es mit einer Keule 1, striegelt es zwischen den Ohren mit den Trümmern der riesenhaften Waffe der Braut, wie er bei der nachher zu besprechenden Waffenprobe sie gewonnen 2, 11, mit den sechs Ketten, daran es geführt wurde 9, drückt es mit seinen Heldenfersen, daß es zur Erde fällt 3, packt es beim Schwanz und reißt ihm die Haut herunter 5.

Mehrmals findet in der Luft ein Zwiegespräch statt zwischen dem so hart bedrängten Pferde und seinem Überwinder. „Töte mich nicht!“ fleht das Pferd und sein Reiter befiehlt ihm: „Trage mich sanft hinunter und falle unter mir nieder, ich werde dich beim Schwanze greifen und über die Erde schleifen, so daß sie es sieht.“ Das Pferd geht darauf ein, um sein Leben zu behalten 1. Oder in 2: „Väterchen, laß mich lebendig auf die weiße Erde zurück! Was du willst, das soll alles erfüllt werden!“ „Wenn morgen der Königssohn zu dir tritt und seine Hand auf dich legt, halte still, und wenn er sich auf dich setzt, so laß dich nieder und gehe mit so schweren Schritten, als ob auf deinem Rücken eine riesige Last läge!“ Auch in 11 verpflichtet sich das Roß, vor dem Fürsten hinzufallen. In 3 drückt der Helfer das Pferd mit den Fersen nieder, daß es röchelt und stirbt. Auch in 9, wo die Braut dem Freier das Pferd in seine Heimat geschickt hat, schlägt der Helfer es tot, reißt ihm den Kopf ab und schleudert den samt den Ketten, daran das Roß hergebracht war, ins Reich der Braut zurück, ihr grade in den Hof. Hier hat sichtlich die Waffenprobe eingewirkt.

Nachdem das gefährliche Roß auf solche Weise gebändigt ist, vermag denn auch der Königssohn auf ihm zu reiten oder aber er verschmäht das stolz, indem er der Braut noch Vorwürfe macht, daß sie ihm zugemutet habe, auf einem so schlechten Pferde zu reiten 1, 3, 5, 11.

Auf die Roßprobe folgt nun (1) oder ihr geht öfter noch

vorher (2, 3, 5, 9, 11) eine Waffenprobe: der Königssohn soll zeigen, daß er die unmäßig schwere Waffe der Braut wie sie zu regieren, wie sie zu werfen vermag. Auch hier muß der Helfer für den Königssohn eintreten, dessen Kraft der Aufgabe nimmer gewachsen wäre.

Im einzelnen wird verlangt, daß der Freier ein Schwert schwinge 1, eine Keule 3, 10, einen Klumpen Blei werfe 12, mit einem Bogen schieße 4, 9, 10 und vorher noch mit einer Flinte 5. Immer sind diese Waffen und Dinge die normalen Waffen der starken Braut (mit der Flinte pflegt sie auf die Jagd zu reiten, drückt 5 das pointierter aus), die sie spielend gebraucht.

Das Wunderbare aber ist, daß diese Waffen und Wurfgegenstände so furchtbar schwer sind. Der Klumpen Blei ist sehr groß 12, drei Pud schwer die Keule 3, hundert Pud der Bogen 11. Zwölf Männer bringen das Schwert getragen 1, vierzig Männer die Flinte, die schon keine Flinte mehr ist, vielmehr eine ganze Kanone, und ebensoviele auch Bogen und Pfeile 5, fünfzig Männer tragen Bogen und Pfeile hinter der Königin her 4, drei Paar Stiere führen den Bogen, sechs Paar Stiere den Pfeil aus dem Lande der Braut in das Reich des Werbers 9.

Aufgabe des Freiers ist nun, dies Schwert zu schwingen 1, mit dem Bogen zu schießen 4, 5 (erst noch mit der Flinte), 9, 11 („in Gegenwart der Gäste"), die Keule über den Hof zu werfen 10, die Keule aus seinem Reiche, dahin die Braut sie ihm geschickt hat, derart in ihr Schloß zurückzuwerfen, daß sie ihm das oberste Stockwerk abreißt 3, den Bleiklumpen, den die Königin so weit wirft als eine Kanone schießt, auf den Platz zurückzuwerfen, auf dem die Königin steht 12.

In Variante 1, in der die Stellvertretung bei den Proben vergessen oder undeutlich ist (oben S. 156), heißt es nun einfach: Adtulerunt gladium duodecim homines. Ille vibravit eum et jecit eum in nonam regionem. Dabei scheint unter dem *ille* eher der Königssohn als der Helfer verstanden. In Variante 10 fehlt, wie wir wissen (oben S. 148), umgekehrt

der Königssohn; der „Helfer“ wirbt hier für sich selbst, packt also auch ohne weiteres die Keule und schleudert sie, die er über den Hof werfen sollte, so hoch, daß sie aus den Augen verschwindet.

In allen übrigen Fassungen wird ausdrücklich gesagt, daß der Helfer auch bei dieser Probe heimlicher- und betrügerischerweise für den Königssohn eingetreten sei. Die Prinzessin wirft den Bleiklumpen, nachdem sie dem Freier einen Platz in Kanonenschußweite angewiesen, und richtig fällt das Blei vor ihm nieder. Er selbst aber kann es nicht werfen, ja nicht einmal aufheben; da wirft, ohne daß der Betrug bemerkt wird, der Helfer für ihn und das Blei fliegt viel weiter, als es vorher die Jungfrau geworfen hatte 12. Als dem Königssohne die Keule in sein Land geschickt war, daß er sie von dort zurückschleudere, rät ihm der Onkel, er solle die Keule beim Schmied umarbeiten lassen, daß sie statt drei sechs Pud wiege. Der Königssohn kann sie jetzt nicht mehr aufheben, ja nicht einmal umwenden. Da ergreift sie der Onkel mit einer Hand, schwingt sie dreimal und wirft sie ins dreimal neunte Königreich über alle Berge und Täler und sie fällt so schwer auf das Schloß der Braut, daß der ganze Hof erzittert und alle Dächer und Böden zusammenstürzen; nur die Wände bleiben stehen 3. — Als dem Königssohne der Bogen von der Braut in sein Land geschickt wurde, kann er nicht damit schießen. Er versammelt seinen Hof, aber niemand ist imstande, die Waffe zu bedienen. Da meldet sich der Helfer. Er wird ausgelacht und bedroht: „Wenn du geprahlt hast, verlierst du den Kopf!“ Er aber schießt wirklich und der Pfeil fliegt ins indische Königreich und reißt dem königlichen Schlosse das zweite Stockwerk ab. Die Königin erschrickt und ist froh zugleich, daß sie in dem Königssohn einen gefunden hat, der stärker ist als sie 9. — Als die Braut in ihrem Lande den Werbenden mit dem „Heldenbogen“ entgegenkommt, den fünfzig Mann ihr nachtragen, da dachte der Helfer sogleich: „Man will uns mit diesem Bogen bewirten“, setzte die Tarnkappe aufs Haupt und richtete den Bogen gegen das Schloß; in einer Minute hatte er

das ganze obere Stockwerk heruntergeschossen. Da ist nichts zu machen; Elena nimmt den Zaren bei der Hand und führt ihn zu Tisch 4.

In anderen Fassungen spielt die Waffenprobe sich ganz wie die Pferdeprobe ab. Als die riesige Flinte gebracht wird, ruft der Zar den Helfer: „Schau, taugt diese Flinte?“ Der stößt sie mit dem Fuße weg, daß sie ins blaue Meer fliegt. „Nein, die Flinte ist nichts wert, wie kann ein solcher Held aus ihr schießen!“ „Was heißt das, Königstochter, spottest du über mich? Mein Diener brauchte nur mit dem Fuße zu stoßen und sie fiel ins Meer!“ Darauf läßt die Braut von vierzig Männern ihren Bogen und Pfeile herbeitragen und wieder heißt der Freier seinen Diener probieren, ob der Bogen für ihn tauge. Der Helfer schießt den Pfeil hundert Werst weit, dann zerbricht er den Bogen überm Knie. „Nein, Königssohn, der Bogen ist nichts wert; ein Held wie du darf nicht mit ihm schießen!“ Der Königssohn macht darauf der Braut wieder Vorwürfe, daß sie ihm zugemutet, eine solche Waffe zu gebrauchen 5. — In 11 hat der Helfer den Königssohn schon im voraus angewiesen, daß er, wenn der Bogen gebracht wird, erkläre: „Ich will mich nicht damit blamieren; das kann selbst mein Diener!“ Der schießt dann wirklich damit in Gegenwart aller Gäste mit solcher Kraft, daß vom Bogen ein Stück von zwanzig Pud abbricht. Das steckt er in den Stiefelschaft und bearbeitet damit nachher das Roß 11.

Einzelne Varianten haben statt der Pferde- und Waffenprobe oder neben ihnen andere Formeln eingeführt. Der Waffenprobe nahe verwandt ist noch die Erzählung von 2. Der Königssohn erhält von der Braut die Aufgabe, einen großen gußeisernen Stamm, der an einer Stelle ihres Königreiches steht, in die Küche des Schlosses zu schleppen und für den Koch zu Holz in kleine Splitter zu hauen. „Ich bin nicht gekommen, hier Holz zu hauen; dafür habe ich Diener!“ Der Helfer trägt mit Leichtigkeit den Stamm herbei und haut ihn in Stücke. Vier Eisensplitter steckt er in die Tasche, mit ihnen traktiert er nachher das Pferd. — In 13 folgt auf die Waffenprobe an Stelle der Bändigung des Pferdes ein

Kampf mit einem Dämon. Auch dabei nimmt der Helfer die Stelle des Königssohns ein, die Erzählung im einzelnen ist wunderlich. Sanartia, so heißt hier der Helfer, hat den Bleiklumpen für den Königssohn geworfen. This exploit having been performed, the prince had an other to do: mistaking Sanartia for the suiter they took him to a wilderness, where there was a castle and in it dwelt Ocho-Kuchi. Dieser, eine Art Waldmann, wird, wie sie hoffen, den Jüngling töten, der die Nacht in seinem Schlosse zubringen muß. Als aber der König, der Vater der Braut, am Morgen nachsieht, hat Sanartia den Dämon bezwungen. The king wished to marry him to his daughter, but Sanartia went away secretely; he dressed the prince, his companion, in his clothes and sent him in his place to the king; as soon as he arrived, he was wedder to the princess. Afterwards Sanartia visited him as a friend. If they had known, that Sanartia had performed these exploits, they would not have given the princess to the other prince.

In 10 geht der Waffenformel eine seltsame Giftprobe voraus. „Wenn du meine Tochter heiraten willst, mußt du diesen Giftbecher austrinken," sagt der Vater dem Freier. Iwan nahm die Schale, leckte, schlürfte, und die leere Schale rollte zur Schwelle. „Mein Schwiegersohn, aber noch nicht vollständig!" Er muß nun noch die Probe mit der Keule bestehen.

Das Turandotmotiv hat, wie wir schon wissen, 2 eingefügt. Die Königin kann das Rätsel nicht lösen, das der Königinssohn ihr nach seines Helfers Rat (oben S. 152) vorlegt, und ihre Fürsten und Bojaren urteilen, daß sie heiraten müsse. Sie aber denkt darauf, wie sie Zeit gewinnen könnte, um den Bräutigam los zu werden und entschließt sich, ihm Aufgaben zu stellen. Nun folgt die oben erzählte Geschichte mit dem gußeisernen Stamm. In der mit dem Schlangentypus durchsetzten Variante 11 sind vor der Waffen- und Pferdeprobe noch Aufgaben eingeführt, wie sie besonders ähnlich im Typus von der goldhaarigen Jungfrau und im Psychetypus, aber auch sonst vielfach begegnen. Dem Königs-

sohne wird vom Vater der Königstochter, der Schlange (Schlange ist im Russischen masc.), befohlen, binnen einer Nacht von dreihundert Garben verschiedenen Getreides Halm zu Halm und Korn zu Korn zu legen, einen Ring zu suchen, den die Braut beim Baden im Meere verloren hat, und die Braut aus zwölf ganz gleichen Schwestern herauszusuchen. Er löst die Aufgaben mit Hilfe der dankbaren Tiere, die der Helfer unterwegs verpflichtet hat, oben S. 154.

Ein Rätselmotiv haben auch 6 und 8. Der Zarewitsch soll die Herkunft eines Goldhaars erraten, das die Braut vom Kopf ihres „Großväterchens“ geholt hat und kann gleich den ganzen Kopf vorzeigen, den der Helfer inzwischen dem Großväterchen abgeschlagen hat. Für das reiche Detail verweise ich auf die Originale.

Der Königssohn hat also die geforderten Aufgaben gelöst und die starke Königin muß ihrem Versprechen gemäß ihn zum Manne nehmen. Sie werden getraut, ein Festmahl findet statt, und der Königssohn könnte nun seiner schönen Braut genießen. Aber im Brautgemach selbst wird er noch einmal auf eine Probe gestellt, in der diese furchtbare Frau ihn ihre Kraft unmittelbar fühlen läßt. Hier müßte nun seine Schwachheit in der beschämendsten Weise unterliegen, wüßte er nicht auch hier sich geschickt zu entziehen und wiederum den Helfer an seine Stelle zu schieben. Heimlich ruft er den Starken herbei, heimlich tritt der in dieser bedenklichsten Lage, im Ehebette, an die Stelle des Königs und räumt dem wahren Gatten erst dann den Platz, nachdem er das starke Weib bezwungen.

Ich gebe zunächst die Szene nach 8, in wörtlicher Übersetzung der nackten und ungeschickten Erzählung dieser Variante. „Sie wurden getraut. Sie legte die Hand auf Iwan, er hörte auf zu atmen. Sie legte den Fuß auf ihn, er meinte ganz zu sterben und sagte: ‚Warte, ich will auf die Gasse gehen!‘ Sie sagte: ‚So gehe!‘ Er ging hinaus und sagte: ‚Was soll das werden, Bur-Chraber (d. i. der Helfer), sie hat mich völlig erschöpft!‘ Er sagte: ‚Warte, Bruder, ich werde deine Kleider anziehen!‘ Er sagte: ‚So zieh dich um!‘

Bur-Chraber nahm seine Kleider, legte sie ab und bekleidete ihn. Er nahm mit sich drei Ruten aus Kupfer, drei aus Eisen und drei aus Zinn und ging zur Königin ins Haus. Sie legte die Hand auf ihn, er schwieg; sie legte den Fuß auf ihn, er ergriff sie bei den Zöpfen und zerfaserte an ihr die drei Ruten aus Kupfer und die drei aus Eisen und die drei aus Zinn. Er ging heraus von ihr in den Garten und sprach zu Iwan Zarewitsch: ‚Geh, nun ist sie zahm!‘ Er ging zu ihr.“

Sehr ähnlich erzählt 1. „Nunc vesperi venit nox et Anastasia pulchra vocavit eum ad se. Ille ivit ad eam. Illa posuit pedem in eo et sumsit eum inter se et ille erat, ut moreretur. Et ille dixit ei: Sine me in frigidum aërem! Illa dixit: I! Ille ivit foras et dixit suo fratri: Mane hic, nam ego abibo. Et ivit ille et dormivit apud eam. Illa posuit pedem in eo, ille sumsit suam clavam et ita verberavit eam clava, ut relinqueret in ea robur, ut in femina. Ille abiit foras, ivit ad suum fratrem: „Age, nunc i, frater, et ne time, et quando ibis ad eam, da ei alapam! Ille ivit ad eam et dedit ei alapam et dormivit apud eam.

Öfter gibt der Helfer dem Königssohne im vorhinein Anweisungen, wie er sich in der Brautnacht zu verhalten habe. „Die ersten drei Nächte“, sagt der Helfer in 4, „wird sie eure Kraft erproben, ihre Hand auflegen und gewaltig drücken; ihr werdet das nicht aushalten. Geht dann schnell aus dem Zimmer, ich werde euren Platz einnehmen und bald sie zähmen.“ Der Zar geht nach der Trauung mit der Gattin zur Ruhe, legt sich aufs Bett und stellt sich, als wollte er schlafen. Helena die Schöne legt ihm die Hand auf die Brust und fragt ihn: „Ist meine Hand schwer?“ „So schwer wie eine Feder auf dem Wasser“, antwortet der grimme Zar, aber selbst kann er kaum Atem holen, so drückte es ihm die Brust zusammen. Er entfernt sich unter dem Vorwand, daß er vergessen habe, einen Befehl für den morgigen Tag zu geben, aus dem Zimmer. Vor der Tür trifft er den Nikita: „Du hast mir die Wahrheit gesagt, Brüderchen; sie hat mich beinahe erwürgt.“ „Das macht nichts, eure Hoh-

heit, ich werde die Sache schon machen.“ Nikita geht hinein zur Zarin, legt sich aufs Bett und beginnt zu schnarchen. Helena die Schöne dachte, der grimme Zar sei zurückgekehrt, legte die Hand auf ihn und drückte heftig, doch ohne Erfolg. Sie legte beide Hände auf und drückte heftiger, aber Nikita ergriff sie wie im Schlafe und warf sie auf den Boden, daß das Gemach erzitterte. Die Zarin erhob sich, legte sich leise hin und schlief ein. Nun stand Nikita auf, ging zum Zaren hinaus und sprach: „Geh jetzt kühnlich hinein, in den nächsten Nächten wird nichts mehr geschehen.“ So verbrachte der grimme Zar mit Nikitas Hilfe die drei ersten Nächte und begann nun mit seiner Zarin zu leben, wie es Mann und Frau geziemt.

Variante 6 erzählt ganz ähnlich, verwendet aber in der Szene die aus Variante 8 uns bekannten metallenen Ruten: eine eiserne, kupferne und zinnerne Rute gibt Sturmheld dem Zaren, als er von der Trauung zurückkehrt, und sagt ihm: „Wenn du am Leben bleiben willst, laß mich an deiner Stelle bei der Königstochter ruhen!“ Als die Neuvermählten in das Schlafgemach geleitet wurden, tauschte Sturmheld mit dem Königssohn und wie er sich hinlegte, fing er auch schon an zu schnarchen. Die Königstochter legte eine Hand auf ihn, dann die andere, nahm dann ein Kissen und wollte ihn ersticken. Sturmheld sprang unter ihr heraus und schlug sie nacheinander mit den drei Ruten, bis sie schwor, nie wieder ähnliches zu tun. Am Morgen stand Sturmheld auf und ging zum Königssohn: „Nun, Bruder, komm und sieh, wie ich deine Frau dressiert habe; alle drei Ruten, die ich hergerichtet hatte, habe ich an ihr zerschlagen. Lebt nun glücklich, liebt einander und vergeßt mich nicht!“ (Hier bricht diese Variante die ganze Erzählung vorzeitig ab.)

Auch in 9 ermahnt der Helfer den Königssohn, als er von der Trauung zurückkehrt, das Zimmer nicht mit der Gattin zu teilen: „Befiehl mir es zu tun!“ Der Königssohn kleidet den Helfer in sein Gewand und er geht mit der Königin zur Ruhe. „Sie legt mit Zauberkraft eine Hand auf ihn, mit dieser Hand würgte sie alle Bräutigame.“ Plötzlich

schleudert er ihre Hand an die Wand, daß das ganze Schlafgemach zittert. Er schlummert ein, sie wirft sich auf ihn und will ihn erwürgen, er aber schleudert sie so gegen die Wand, daß zwei Steine aus der Wand splittern, läßt von seinen Dienern eiserne Ruten bringen, die er vorbereitet hat, und schlägt sie damit. Sie sagt ihm, daß sie zwölf Stärken hätte und bittet ihn ihr ein Drittel ihrer Stärke zu lassen; er aber will ihr nur die schlechteste Frauenkraft lassen. Dann geht er ins Schloß und sagt dem König, er solle gehen und die Gattin aufstehen heißen; „und dann gebt ihr einen Schlag auf die Wange, und wenn sie davon hinfällt, dann könnt ihr euch neben sie legen, wenn nicht, dann kommt zurück". Der Zar legt seine Kleider wieder an, geht und schlägt die Gattin; sie fällt hin und er bleibt bei ihr.

Zwei Fassungen haben die Stellvertretung vergessen. Als sie nach der Trauung schlafen gegangen waren, sagt 5, legt die Königstochter die Hände auf den Königssohn; er kann es kaum aushalten und verliert den Atem. „Ach," denkt sie, „bist du so ein Held? Nun gut ihr werdet an mich denken!" — Und 2 sagt, die Königin habe, als sie von der Trauung zurückkamen, noch einmal die Kraft ihres Gatten versuchen wollen. Sie drückte ihn mit der Hand so stark, daß er es nicht ertragen konnte. Das Blut schoß ihm ins Gesicht und die Augen traten ihm vor. „Solch ein Held bist du!" dachte die Königin, „vortrefflich hat mich dein Oheim (der Helfer) betrogen! Das soll euch nicht geschenkt sein!" Von da an aber lebte sie mit ihrem Gatten, wie es einer Frau mit dem gottgegebenen Manne geziemt.

In der Erzählung dieser beiden zuletzt angeführten Fassungen wird der Königin durch persönliche Erfahrung unmittelbar der Betrug offenbar, den man ihr gespielt hat. In den übrigen Fassungen, wo die Stellvertretung — und das ist doch wohl das Ursprüngliche — bis ins Ehebett sich fortsetzt, kommt sie erst später hinter die Täuschung, deren Opfer sie geworden ist. Da und dort sinnt sie denn sogleich auf Rache an beiden Männern. Sie beseitigt zunächst den Helfer, indem sie den Gatten bestimmt, ihm die Beine abschlagen zu

lassen oder selbst sie abschlägt und kann nun leicht den schwachen Gatten schmachvoller Behandlung preisgeben.

Die zierlichste Form der Erzählung ist die, daß der Gatte bei Gelegenheit unwissentlich zeigt, wie er nicht genau weiß, was in der Brautnacht zwischen der Königin und demjenigen vorgegangen ist, der das Lager mit ihr geteilt hat.

Sturmheld hat dem Zaren am Morgen gesagt, er brauche sich nun nicht mehr zu fürchten, seine Frau sei gezähmt; nur solle er sich hüten „Ach!“ zu sagen, wenn er mit ihr ins Bad gehe. Der Zar badet nach einiger Zeit mit der Gattin, sieht ihren weißen Leib mit Striemen überzogen und ruft: „Ach, was bedeuten diese Striemen?“ „Ah, denkt die Königstochter, nicht du also hast mich geschlagen, sondern Sturmheld!“ Von der Zeit an begann sie dem Zarewitsch anzuliegen: „Schlag deinem älteren Bruder die Beine ab; sieh, er hat sich über mich lustig gemacht!“ Iwan Zarewitsch schlug ihm, während er schlief, die Beine ab 7.

Diese Entwicklung liegt, nicht mehr ganz verstanden, sichtlich auch der Erzählung von 1 noch zugrunde. Mane exierunt ad ambulandum foras. Et illa dixit ei: „Mi domini, quam verberasti me valde, et quando venisti intro, osculatus es me.“ Et ille dixit ei: „Ego non osculatus sum te, ego alapam dedi tibi.“ Ergo quis verberavit me?“ „Meus frater verberavit te.“ Illa non dixit quidquam, ille dormiebat seorsim in alio cubili, et illa sumsit gladium, et abscidit eius pedes.

Dieselbe Auffassung schimmert in 8 noch durch. Der Zar kehrt, nachdem der Stellvertreter sie gezähmt, zur Gattin ins Brautgemach zurück. „Sie sagt: Du hast mich geschlagen? Er antwortet: Nein, mein Bruder hat dich geschlagen. Sie sagt: Laßt uns ihn irgendwie wegbringen.“ Da nun hier der Schlangentypus dem Brautwerbertypus vorausgeht, so stehen hier neben dem Zaren zwei Brüder, von denen der eine im Brautwerbertypus überflüssig ist. Er wird aber geschickt identifiziert mit dem Blinden, den der fußlos gewordene Stellvertreter, wie wir gleich sehen werden, sonst regelmäßig antrifft, und die Königin läßt demnach den Stellvertreter im

Schlafe blenden, dem dritten Bruder aber im Schlafe die Füße abhauen.

Wo diese feinere Entwicklung fehlt, wird die Königin auf irgendwelche andere Weise aufgeklärt. Als eine Art Übergangsform kann 11 gelten. Nach der Trauung ermahnt der Helfer den Fürsten, bald in sein Reich zurückzukehren; er solle aber sieben Jahre seiner Frau keinen Glauben schenken, wenn sie auch schmeichle: sie würde sonst sie beide verderben. Der Zar kommt in sein Königreich und setzt den Helfer zu seinem ersten Berater ein; was er sagte, das wurde im ganzen Reiche erfüllt. Im dritten Jahre gebiert die Frau einen Sohn. Als der Zar ihn einst auf den Knien schaukelt, fragt die Zarin, seine glückliche Laune nützend, wer doch einst jene Proben bestanden habe. Der Zar erwidert: „Wenn ich das alles hätte ertragen sollen, so wäre ich jetzt dort auf dem Eisenpfahl. Das alles hat Iwan Golik erfüllt, nicht ich.“ Die Fürstin zeigte nicht, daß sie böse wurde, sondern ging hinaus, überfiel aber bald darauf Iwan, während er zu Hause saß und „nichts dachte“ und schlug ihn mit ihrem Schlangengewehr entzwei, so daß die Füße dablieben, der Körper aber mit dem Kopfe durchs Dach flog und sieben Werst weiter liegen blieb.

In 12 wird die Aufklärung durch eine Kammerfrau bewirkt. If they had known that Sanartia (d. i. der Helfer) had performed these exploits, they would not have given the princess to the other prince. But a handmaiden at the court found out the secret somehow, that Sanartia had done the deeds and the princess's husband had done nothing. One evening the handmaiden told the princess how Sanartia had cheated her and married her to another man; she was angry and that same night, after Sanartia had lain down to sleep, she went and cut off his leg to the knee.

Auch in 9 reizen Höflinge die Königin gegen den Helfer, weil der Zar, mit der Gattin heimgekehrt, ihn höher ehrt als alle andern. Sie verabreden mit der Königin, daß sie sich krank stellen und dem Gatten sagen solle, ein Traum habe ihr gezeigt, daß man dem Helfer sein Herz ausschneiden

und ihr gebraten geben müsse, um sie gesund zu machen. Der Zar entschließt sich endlich, den Iwan töten zu lassen, heißt ihn ins Feld führen, ihm das Herz ausschneiden und die Füße abhauen. Iwan erreicht von seinen Begleitern, daß man ihm nur die Füße abhaut und der Königin das Herz eines Hundes bringt. Fußlos kriecht er in den Wald unter eine Eiche.

Die öffentliche Stimme gibt der Königin in 4 die Aufklärung. Nach einiger Zeit erkennt Elena die Schöne, „daß der grimme Zar sie mit Betrug gewonnen hat, daß er keine große Kraft besaß, und daß die Leute über sie lachen: Nikita hat drei Nächte bei der Königin geschlafen! Sie ergrimmte furchtbar und sann im Herzen auf harte Rache.“ Inzwischen beschließt der Zar in sein Reich zurückzukehren. Sie beladen ihr Schiff mit Kostbarkeiten und stoßen ins Meer. Der Zar freut sich unterwegs seiner schönen Frau, sie aber sinnt, wie sie die Beleidigung heimzahlen könnte. Damals befiel den Nikita ein Heldenschlaf und er schlief auf volle zwölf Tage ein. Wie Elena das sah, hieß sie ihre Diener ihm die Füße bis zu den Knien abhauen und ihn in der Schaluppe aussetzen. Als Nikita am dreizehnten Morgen erwachte, fand er sich fußlos auf offenem Meere treiben.

In denjenigen Fassungen, die keine Stellvertretung kennen (oben S. 165), ist die Entwicklung natürlich ohne weiteres gegeben: die Königin hat bei dieser letzten Probe die Schwäche ihres Gatten und damit den Betrug erkannt, der ihr bei den früheren Proben gespielt wurde. Ausführlich und interessant erzählt so 2. Die Königin lebt, nachdem der Zarewitsch sich unter dem Drucke ihrer Hand schwach gezeigt hat, „wie es einer Frau mit dem gottgegebenen Manne geziemt. Sie umstrickt ihn mit ihren Worten, aber sie trachtet nur nach einem, auf welche Weise sie sich an Onkel Katoma rächen könnte. Mit dem Königssohn ohne den Onkel ist's nicht schwer fertig zu werden. Wie viele Verleumdungen sie sich aber auch ausdachte, der Zarewitsch ergab sich ihren Reden nicht, ihn dauerte sein Oheim.“ Nach einem Jahr fährt der Zar mit der Gattin in sein Reich zurück, Onkel Katoma sitzt

als Kutscher auf dem Wagen. Sie fahren lange, der Zar schläft unterwegs ein. Plötzlich weckt ihn die Gattin und beklagt sich, daß der Oheim ihr nicht gehorche, sie absichtlich auf holprige Wege fahre. Der Zar wird zornig auf seinen Oheim und gibt ihn dem Willen der Gattin preis. Die Königin befiehlt ihm die Füße abzuhauen. „Katoma gibt sich ihr zu dieser Verunglimpfung hin: mag sein, denkt er, ich will es leiden; aber dann soll auch der Zarewitsch erfahren, was es heißt, Kummer leiden.“ Man schlägt ihm die Füße ab und setzt ihn auf einen hohen Baumstumpf am Wege. Den Gatten aber bindet die Königin mit einem Strick an den Wagen, kehrt um und fährt in ihr Reich zurück. Katoma sitzt weinend auf seinem Stumpfe: „Leb wohl, Iwan Zarewitsch, du wirst dich meiner erinnern! Aber Iwan läuft hinter dem Wagen her. Er weiß selbst, daß er einen Fehler begangen hat, aber es ist nicht mehr zu ändern.“

Kürzer gibt 5 dieselbe Erklärung. Einen Monat, nachdem seine Schwäche sich gezeigt, fährt der Zar mit der Gattin in sein Reich. Nach mehrtägiger Fahrt läßt man die Pferde ruhn. Die Königin steigt aus, sieht den Iwan Goloj fest schlafen, nimmt ihr Beil und haut ihm beide Beine ab. Dann läßt sie die Pferde anspannen, heißt den Königssohn auf den hinteren Wagentritt stehen und fährt in ihr Reich zurück; Iwan Goloj bleibt auf freiem Felde liegen. — Eine eigentümliche Wendung durch Verderbnis hat 10. Hier fehlt der Stellvertreter ganz, der Zar aber hat von Geburt Hahnenfüße. Die Königin findet es, sagt der Erzähler, nach der Trauung schamvoll, bei einem Gatten mit Hahnenfüßen zu leben und schlägt ihm, während er schläft, die Füße ab.

Den nun folgenden Schlußteil des Märchens möchte ich zwar noch unter Anführung sämtlicher wesentlicher Züge aus allen Varianten, im ganzen aber etwas kürzer behandeln, da er für die durchaus sagengeschichtlichen Absichten dieses Buches nicht mehr in Frage kommt.

Der Helfer hat also seine Beine verloren und ist mit dieser schweren Verstümmelung in einer Einöde, im Walde, auf dem Schiffe, im Meere usw. zurückgeblieben; in 1, wo

er am Königshofe verstümmelt ward, macht er sich einen Wagen mit Flügeln und treibt den an, daß er gleich eine Meile fortsaust. In der Einöde nun trifft er einen zweiten auf andere Weise Verstümmelten: er hat keine Hände 1, 5, 9, 10, 11, 12 oder ist blind 2, 4, 8.

Wie dieser zweite Verstümmelte sein Gebrechen sich zugezogen, wird öfter nicht gesagt; die betreffenden Fassungen haben den Zusammenhang offenbar vergessen. Denn es ist sichtlich ursprünglich, wenn mehrere Varianten seine Verstümmelung aus dem bisher Erzählten ableiten.

Der Helfer warf, sagt 1, das Schwert ins neunte Land. Ibi erat Paulus ferox affixus ad tectum palmis, et illuc iecit gladium, dissecuit eius manus et aufugit inde. Ebenso ist in 5 der vom Helfer abgeschossene Pfeil auf den Helden Markon Bjegun gefallen und hat ihm beide Hände abgeschlagen. Der Held in 10 hat seine Hände verloren, als er die Keule auffangen wollte, die der Zar so hoch geworfen, daß sie den Blicken der Zuschauer entschwand. Drei Varianten schreiben dagegen die Verstümmelung auch dieses Zweiten der bösen Königin zu. Die Erzählung der einen lernten wir schon oben S. 166 f. kennen, auch dem Blinden in 2, der schon dreißig Jahre im Walde lebt, hat die Königin einst die Augen ausstechen lassen. Ausführlicher motiviert 4. Die Königin beruhigt sich nicht bei ihrer Rache an dem Helfer und läßt noch überall suchen, ob nicht Verwandte von ihm zu finden seien; die solle man an den Hof bringen. Die ausgesandten Häscher finden und bringen auch wirklich seinen leiblichen Bruder; die Königin läßt ihm die Augen ausstechen und ihn aus der Stadt jagen.

In 2, 5, 9 ist der Handlose zugleich ein schneller Läufer und er kommt etwa auf der Jagd nach einem Hasen u. dgl. an der Stelle vorbei, wo der Fußlose liegt. In 4 zeigt er durch Ausreißen (und Werfen) von Eichen seine gewaltige Stärke.

Die beiden Verstümmelten schließen Freundschaft (verbrüdern sich 1, 5; sind wirkliche Brüder 4, 8), finden oder erbauen sich eine Hütte im Walde, leben dort und ernähren

sich von der Jagd oder vom Betteln. Der Fußlose sitzt auf einem Wagen, der Handlose zieht ihn 5, 11 oder reitet lenkend auf dem Blinden 4, 8, 9; 2 kennt beides.

Ihr Haushalt aber bedürfte weiblicher Leitung. Sie entführen daher, als sie einst bettelnd in eine Stadt kommen, von dort ein Mädchen 1, 13, die Tochter eines Geistlichen 5, eines reichen Kaufmanns 2, eines Königs 8, 9, 11, während sie ihnen ein Almosen reicht. Als ihre Haushälterin muß sie in ihrer Hütte bei ihnen bleiben; sie haben jedoch geschworen ihr nichts zu tun 1, behandeln sie als Schwester 2, 5, 9, als „dzize“ (d. h. als eine, mit der man eine Art Verwandtschaft eingegangen, indem man ihre Brust zwischen die Zähne genommen hat) 12.

Die Helden merken jedoch nach einiger Zeit, daß ihre Haushälterin abmagert und kränkelt (in 9 war sie schon bei der Entführung unheilbar krank) und sie erzählt auf das Drängen ihrer Hausgenossen, daß der Teufel 1, die Baba Jaga mit dem Knochenbein 2, ein „demi“ 12, ein Drache 5, eine Schlange 8, 9, 11, zu ihr komme und bei ihr schlafe 1, an ihrer Brust sauge 2, 8, 9, 11, 12. Darauf legen sich die beiden auf die Lauer, packen (die Einzelheiten unterdrücke ich) den Dämon und mißhandeln ihn, bis er sich erbietet, die Verstümmelten zum „Lebenswasser“ oder „heilenden Wasser“ zu führen.*

Der Dämon führt sie dann zu einem Brunnen (See 5, Strom 12) mit dem Vorgeben, daß dieser das heilende Wasser enthalte. Die Helden aber sind vorsichtig: sie werfen einen dürren Stock hinein, der verbrennt 2, 5, 9, 10, wird zerrissen 8, bleibt dürr 12. Sie mißhandeln nun den Dämon

* In 10 begegnen die Helden ohne das Mädchenabenteuer dem Teufel unterwegs und prügeln ihn, bis er Heilung verspricht. Noch stärker hat 7 sich entfernt: Sturmheld kriecht fußlos geworden aufs Feld, erschießt dort sein Pferd, versteckt sich unter seiner Haut, bis ein Rabe mit den Jungen herbeifliegt das Aas zu fressen. Er fängt ein Junges und gibt es erst heraus, als der Alte ihm Lebenswasser gebracht hat, mit dem er sich heilt und das Pferd belebt. Vgl. zu dieser Wendung Band 1 dieser Studien, S. 232.

abermals, bis er sie zu einem zweiten Wasser führt; in ihm beginnt der dürre Stab, den sie hineinwerfen, zu grünen und neue Blüten zu treiben. Sie baden darauf in dem Wasser oder bestreichen sich damit und sogleich wachsen dem Fußlosen die Füße, dem Handlosen die Hände aufs neue, der Blinde wird wieder sehend. Den Dämon töten sie trotzdem gewöhnlich (geschont in 11), meist indem sie ihn in den Feuerbrunnen (zerreißenden Brunnen) werfen. Dann aber trennen sich die Genossen, die ihre sich glücklich ergänzenden Gebresten bisher zusammengehalten. Der handlos oder blind Gewesene erhält oder heiratet mehrfach das von beiden entführte Mädchen (1, 2, 12, wird von ihrem Vater, dem er sie zurückgebracht, zeitlebens ernährt 5, bewirtet 8). Der fußlos Gewesene aber kehrt in das Reich seines Zaren zurück.

Den Zaren aber trifft er in der übelsten Verfassung. Wir haben schon oben gehört, wie verächtlich die Königin ihren Gatten behandelt, nachdem sie den Helfer beseitigt hat. Der Helfer findet nun, in das Reich des Zaren zurückkehrend, den „Bruder" als Schweinehirten 1, 4, 7, 8, 11, 12, Kuhhirten 2, 9: dazu hat ihn die Königin erniedrigt. Jeden Morgen muß er austreiben und wenn er abends heimkehrt, sieht die Gattin vom Balkone ihm zu und weidet sich an seiner Schande. Seine Schmach wird wohl noch gesteigert, indem er täglich beim Austreiben drei Rutenhiebe erhält 4, beim Eintreiben ein Schwein, eine Kuh unterm Schwanze küssen muß 2, 11, mit dem Tode bedroht ist, wenn eine Kuh schmutzig wird 9. Hier übernimmt nun der Helfer zum letzten Male die Stellvertretung für den Zaren. Er treibt an seiner statt ein — vor der Zeit, ohne das Tier zu küssen, nachdem er einen Teil der Herde getötet u. ä. — und gibt sich, als die Königin den Hirten strafen möchte, zu erkennen. Er bedroht sie 12, zerrt sie an den Haaren über den Hof 5, bis sie schwört ihren Gatten künftig zu lieben und zu ehren, oder züchtigt sie mit glühenden Eisenruten, bis er ihr alle Zauberkraft ausgeschlagen hat 9. Auch in 2 und 7 verspricht sie mit dem Gatten künftig in Frieden zu leben; in

1, 4, 8 aber wird sie getötet. Der Helfer bleibt in der Regel beim Zaren: damit schließt denn das Märchen.

Lange genug haben wir uns wieder einmal auf der bunten Märchenwiese getummelt und sind nun mit allen Einzelzügen und Spielarten des Brautwerbertypus hinreichend vertraut, um zu mutigem Vorwärtsschreiten auf die Hauptstraße unserer Untersuchung zurückzukehren. Ich nehme also die oben ausgesprochene Behauptung wieder auf, daß jene Sigfridsage, die wir als Werbungssage bezeichnet haben, aus unserem Märchen entsprungen sei und schicke mich an den Beweis im einzelnen zu erbringen.

Ich nehme meinen Ausgang von der deutschen Überlieferung und betrachte zunächst die Erzählung des Nibelungenliedes von Aventiure VI, Str. 325 an. Die Untersuchung des entsprechenden Abschnittes der þiđrekssaga* Kap. 226ff. darf sich damit ohne weiteres verbinden, da Saga und Lied hier ja nahe übereinkommen, streckenweise sich decken.

Die Erzählung des Nibelungenliedes führt uns an den Hof eines mächtigen Königs. Ihm ist aus der Ferne ein ungewöhnlich starker Helfer gekommen.

Der König sucht eine Gattin. Seine Wahl fällt auf eine starke Königin. Wer die heiraten will, muß in drei Spielen sie besiegen: Speerwerfen, Steinwerfen, Springen. Der Helfer sagt dem König: nur mit meiner Hilfe kannst du sie erwerben. Sie ziehen zusammen ins Land der Braut. Der Helfer besteht heimlich, mit Hilfe der Tarnkappe, an des Königs Stelle die Proben. Die Königin muß sich zur Heirat bereit erklären. In der Hochzeitsnacht läßt sie den Bräutigam ihre Kraft fühlen. Der ruft wieder den Helfer herbei; er

* Zu einer Untersuchung des grundsätzlichen Verhältnisses von Nibelungenlied und þiđrekssaga ist hier kein Raum, und ich beschränke mich auf das Bekenntnis, daß ich die Meinung, die einschlägigen Abschnitte der Saga seien lediglich eine Bearbeitung des Nibelungenliedes, nicht für richtig halte. Was ich im folgenden auszuführen habe, bietet übrigens implicite eine ganze Reihe von Argumenten, die jene Auffassung widerlegen.

nimmt heimlich des Königs Stelle im Ehebett ein und bezwingt die Widerspenstige. Diese entdeckt nach einiger Zeit den Betrug und liegt dem Gatten an, daß er den Helfer beseitige. Der König läßt sich bereit finden. Der Helfer wird getötet.

Habe ich den ersten Teil des Nibelungenliedes skizziert? Habe ich den ersten Teil des Brautwerbermärchens erzählt? Kaum zu entscheiden, denn die beiden Geschichten sind nicht nur ähnlich, sondern nahezu identisch.

Die Entdeckung dieser Tatsache hat ihre erzählenswerte Vorgeschichte.

Die Übereinstimmung konnte natürlich niemandem entgehen, der beide Überlieferungen kannte. In der Tat hat Afanasjef in der Anmerkung zu Nr. 2 meiner obigen Liste im achten Bande seiner Sammlung, Moskau 1863, S. 413f. auf die analoge Erzählung des Nibelungenliedes verwiesen, ohne sich doch über das Verhältnis von Märchen und Sage irgendwie greifbar zu äußern. In seiner Spur wandelte offenbar A. Kirpičnikof, als er in einem russisch geschriebenen Werke, „Versuch einer vergleichenden Theorie des westländischen und russischen Epos“ 1873 wieder auf die Übereinstimmung hinwies. Ich kenne dies Buch nur aus der Anzeige, die Heinzel 1883 im AfdA. 9, 241ff. von ihm gegeben hat. Heinzel spricht S. 243 von der „interessantesten Parallele“, die Kirpičnikof anführe und gibt dann einen Auszug aus Nr. 4 meiner Liste. Wie er sich das Verhältnis der beiden Überlieferungen denke, sagt er nicht, und es geht aus seinen Bemerkungen auch nicht hervor, ob und wie der russische Autor sich darüber geäußert habe. Dann ist 1899 A. Olrik auf das mingrelische Märchen gestoßen, das ich oben unter Nr. 12 verzeichnet habe, und W. Golther hat es daraufhin (Zeitschr. f. vergleich. Literaturgesch. NF. 13.46 ff.) mit der Sage verglichen. Er erklärt das Märchen für ein „ganz junges Erzeugnis unserer Zeit“ und ist überzeugt, daß wir es in ihm mit einer märchenhaften Umgestaltung des Nibelungenliedes zu tun haben, obschon er über die vermutlichen Zwischenstufen zwischen dem deutschen Epos und

dieser kaukasischen Volksüberlieferung nichts auszusagen wisse. W. Nehring hat darauf (ebd. S. 399 f.) Golthers Auffassung widersprochen und eine Ableitung dieses Märchens aus dem Nibelungenliede für unwahrscheinlich erklärt; es wird aber nicht recht deutlich, wie er sich denn die Verwandtschaft der beiden Überlieferungen, die er allerdings möglichst abzuschwächen sucht, nun seinerseits zurechtlege. Wunderlicherweise hat der Slavist Nehring dabei die Übereinstimmung des mingrelischen Märchens mit den russischen Überlieferungen, sowie den Hinweis Afanasjefs völlig übersehen, wie offenbar auch Golther Heinzels Anführung aus Kirpičnikof nicht in Erinnerung war, obschon W. Müller, Mythol. d. dtsch. Heldensage S. 99 A. sie wiederholt hatte.

Auch ich hatte bei Olrik-Golthers Nachweis Heinzels Anzeige nicht im Gedächtnis. Ich stieß dann aber vor einigen Jahren auf das Zigeunermärchen bei Miklosich und erkannte gleich dessen Identität mit dem mingrelischen Märchen. Ich hielt nun eine Fassung aus der Bukowina und dem Kaukasus in der Hand. Überzeugt, daß es sich hier um ein echtes Volksmärchen handle, setzte ich als sicher voraus, daß die russische Überlieferung Zwischenglieder zwischen meinen zwei Varianten bieten müsse. Ich verschrieb mir also aus R. Köhlers Bibliothek* Afanasjefs Sammlung, die zunächst in Betracht kommen mußte, ging sie systematisch durch und fand zu meiner Freude auch bald, was ich gesucht hatte: die Nummern 2—7 meiner Liste. Zu weiterer Nachforschung ging ich dann in den Ferien nach Prag, wo ich die nötigen Bücher wie vor allem in E. Berneker den Mann wußte, der sie besser als ich lesen konnte und mit mir zu lesen bereit war. Dankbar grüße ich denn an dieser Stelle dich, lieber Freund, in froher Erinnerung an die schönen Septembertage des Jahres 1907, wo der herbstliche Hang des Laurenzibergs seinen Goldglanz herein-

* Die mir schon so viel gute Dienste geleistet hat, daß ich der Verwaltung der Weimarer Bibliothek für die liberale Art, mit der sie mir seit Jahren ihre Benützung von hier aus gestattet hat, gerne auch einmal öffentlich danken möchte.

warf in deine helle Stube an der Kreuzherrngasse, darin du mir in Tagen voll emsiger Arbeit deinen kenntnisreichen Beistand liehst, mit mir dich freuend, wenn sich eine neue Überlieferung uns erschloß, aus der ich Licht erhoffte für unsere alte Sage. So fand sich nach einigem Suchen ein Dutzend Varianten zusammen.

Indem ich mich nun anschicke Märchen und Sage miteinander zu vergleichen, drücke ich mich sogleich und dauernd in einer Weise aus, als ob über die Priorität des Märchens vor der Sage ein Zweifel nicht bestehen könne, als ob es eine ausgemachte Sache sei, daß der Stoff dieser sämtlich im 19. Jahrhundert aus Volksmund aufgezeichneten Märchen der Stoff gewesen sei, aus dem die tausend Jahre früher bezeugte Sigfridsage sich gebildet habe. Ich komme darauf später zurück und hoffe einstweilen, daß dem Leser sich inzwischen schon aus eben dieser Vergleichung die Richtigkeit des hier erst beweislos eingenommenen Standpunktes ergeben werde.

Der König Gunther, sagt das Nibelungenlied, hat gehört, daß im fernen Isenstein eine besonders schöne und starke Königin wohne; die will den nur heiraten, der in drei Spielen ihr seine Kraft bewies. Um sie beschließt Gunther zu werben.

Das entspricht dem Eingang des Märchens: der junge König will die schöne und starke Königin eines fernen Landes heiraten, die von ihren Freiern drei bedenkliche Kraftproben fordert.

Prünhilds Schönheit wird im Gedicht wiederholt stark betont und sie heißt geradezu *Prünhilt diu schœne** wie die

* Für das Nibelungenlied sind — das ergab sich ohne weiteres aus seinem Stil — natürlich alle seine Frauen schön, in Sonderheit hebt der Dichter die *unmâzen schœne* Kriemhilds an zahlreichen Stellen hervor und gibt ihr sehr oft das Beiwort *schœne.* So herrschend wie in den Bezeichnungen für Prünhild ist dies Epitheton aber doch nicht. Diese heißt, wenn meine Notizen wie ich hoffe, vollständig sind, sechsmal *diu schœne Prünhilt* und ebensooft *Prünhilt diu schœne,* zweimal *diu schœne vrouwe,* einmal *daz schœne wîp,* je viermal *daz schœne magedîn* und *diu schœne meit,* einmal *diu maget schœne unde guot.* Sonst heißt sie *wolgetân* (zweimal),

Anna und Elena des Märchens den Beinamen Прекрасная, die Wunderschöne, führen. Von ihrer Stärke sind Märchen und Sage erfüllt.

Daß seinen Kopf verliert, wer auch nur eine Probe nicht bestand (Nib. 327, 423, 425), weiß ebenso das Märchen, oben S. 150. Dort stehen öfter schon die Köpfe unglücklicher Freier auf Stecken um das Schloß der starken Frau; nach Nib. 328.1 *Des het diu juncfrouwe unmâzen vil getân* muß wohl auch Prünhild ihre Drohung wiederholt wahr gemacht haben. Die Einzelheiten der verlangten Proben kommen besser erst weiter unten zur Sprache.

Die Beratung des Königs mit seinen Mannen vor der Werbung Nib. 329 ff. ist ein epischer Gemeinplatz, ist Umwelt dieser Art Dichtung. Das Märchen hat vereinzelt Ähnliches, oben S. 151. In Sivrid tritt dem Königssohn dann „der Helfer“ zur Seite, durch dessen Beistand allein er hoffen kann ans Ziel seiner Wünsche zu gelangen. Daß dieser Helfer bereits am Hofe des Königs gewesen sei, als dieser den Plan zur Werbung faßte, ist auch die Auffassung mehrerer Märchenvarianten. Die Einzelheiten in Bezug auf das Vorleben des Helfers können natürlich in Märchen und Sage nicht übereinstimmen, da ja in Sivrid der Held einer von unserem Stoffe unabhängigen Sage, die ihn mit einer besonderen Vorgeschichte belastet, in die Stelle des „Helfers“ einrückt. Dies Amt zu übernehmen aber befähigte den Helden jener anderen aus dem Bärensohntypus erwachsenen Sigfridsage seine unbändige Kraft. In diesem Punkte trafen die beiden Typen genau überein: übermenschliche Kraft ist die wesentlichste Eigenschaft des Helden im Bärensohn-, wie des

wætlîch (1), *minneclîch* (6), *lobelîch* (1), *hêr* (1), *hêrlîch* (6), *edele* (9), *guot* (1), *liep* (2), *milt* (1), auffallenderweise aber nur einmal (446.4) *starc*: so sehr überwog in den Bezeichnungen die von der Sage gegebene Schönheit, weil sie mit einer typischen Eigenschaft der Frauen dieser Epik zusammenfiel, die gleichfalls von der Sage gegebene individuellere Stärke, die für einen neueren Dichter bei dieser Gestalt wohl im Vordergrunde des Bewußtseins stünde. Ganz typisch ist das nächst häufigste *edele*; daß C 393.2 *edele* und 456.2 *hêrlîch* durch *starc* ersetzt, kennzeichnet gut die modernere, individualisierende Tendenz der jüngeren Bearbeitung.

Helfers im Brautwerbermärchen; ohne sie sind beider Taten undenkbar.

Daß Sivrid im Besitze einer Tarnkappe ist, stellt ihn dem Helfer in Var. 4 zur Seite und gewiß gehörte Onkel Eichenmütze in Var. 2 ursprünglich auch hierher, oben S. 149. Die Tarnkappe ist ein wenn nicht geradezu unentbehrliches, so doch höchst erwünschtes Requisit des Helfers im Brautwerbertypus, ihr Vorhandensein ist jedenfalls in seiner Handlung tief begründet. Wir dürfen also glauben, daß Sivrid seine Tarnkappe erst in der Werbungssage und durch sie erhielt. Damit rechtfertigt sich, was oben S. 99 über die Vorgeschichte der Alberichszene vermutet wurde, die von der Erwerbung dieser Tarnkappe erzählt. Wenn das Märchen seinen Helfer ohne weiteres mit diesem Märchenrequisit ausstatten konnte, so mußte doch die erdenschwerere Sage notwendig erklären, wie er in den Besitz solcher Wunderdinge hatte kommen können, und sie tat dies in der oben S. 56ff. analysierten Erzählung.

Sivrid sagt dem König seine Hilfe bei der Werbung zu und verspricht seine Begleitung wie der Helfer im Märchen. Daß er dafür die Hand der Schwester des Königs sich ausbittet und später erhält, ist dem Märchen völlig unbekannt; dieser Zug kann erst später seine Würdigung finden.

Sivrid weiß um die starke Königin Bescheid wie der Helfer des Märchens. Woher er diese Kenntnis habe, danach fragt das Märchen wiederum nicht. Und hier ragt die alte Märchenart des Stoffes auch in die Sage noch hinein: denn auch das Nibelungenlied läßt es dahingestellt, woher Sivrid seine Kenntnis um Prünhild habe. Dadurch ist eben jene unbehagliche Unklarheit in seiner Erzählung entstanden, die vielfach zu falschen Schlüssen geführt hat, weil man, das Epos nach Anleitung der þiđrekssaga und anderer nordischer Überlieferungen interpretierend, als seine Meinung erkennen wollte, daß Sivrid schon vor dem Besuche mit Gunther bei Prünhild gewesen sei.

In Wahrheit ist diese Auffassung für unser Epos, wie besonders Zarncke schon mehrfach betont hat (Beitr. z. Erkl.

des Nibl. S. 233 f., Germ. 13.465), unbegründet, ja unmöglich. Die Erzählung des Liedes ruht in der Tat auf keiner anderen Voraussetzung als die Erzählung des Märchens, nämlich der, daß Sivrid um Prünhild, ihre Eigenschaften, Gesinnungen und Taten, wie um die Lage ihres Landes Bescheid weiß, kurz daß es ihm *ist kündec wiez umbe Prünhilde stât,* wie es 330.4 heißt. Im einzelnen wird angeführt, daß Sivrid die schreckliche Art der Königin kennt 330, 340 und weiß, daß man in ihrem Lande stets die besten Kleider trägt 344, in ihrer Burg die Gäste keine Waffen tragen dürfen 407; er kennt den Weg zu ihr 378, ihr Land 382 ff. und sie selbst 393. Wenn aber Str. 411 einer aus Prünhilds Gesinde unter den Angekommenen den Sivrid erkennt, so darf auch daraus doch nicht der Schluß gezogen werden, der Dichter nehme an, Sivrid sei früher schon bei Prünhild gewesen. Das beweist schlagend die Parallele von Str. 90.2, wo ganz ebenso einer aus dem Gesinde der Nibelungen den ankommenden Sivrid erkennt, obwohl der Dichter erst zwei Strophen vorher (88.4) ausdrücklich versichert hat, der Held sei bis dahin nie zu den Nibelungen gekommen. Von einem persönlichen Verhältnis oder gar einer früheren Verlobung zwischen Sivrid und Prünhild ist nirgends die Rede, ja es wird jeder Gedanke daran für unser Gedicht durch die Art, wie Prünhild sich Str. 416 über den Ankömmling äußert, vollkommen ausgeschlossen.

Die þiđrekssaga erzählt den Beschluß um Brynild zu werben im 226. Kapitel im ganzen ähnlich, nur erhielt Sigurđ wie in der eddischen Überlieferung vor diesem Plane schon Grimilds Hand, und eben beim Vermählungsfeste gibt er Gunnar den Rat um Brynild zu freien. Auch dort verheißt er seine Hilfe und mit der gleichen Begründung wie im Nibelungenliede: *ma ek þvi þar til stoþa, firir þvi at ek veit þangat allar leiđir* = Nibl. 378.3 *ich kan iuch ûf der vluot hinnen wol gefüeren. die rehten wazzerstrâzen die sint mir wol bekant.*

Die einsame, gefolglose Fahrt der Märchenhelden wird vom Epos als ein *varn in recken wîse* mühsam genug motiviert. Die mit so viel Liebe ausführlich geschilderten Vor-

bereitungen zur Fahrt sind höfische Dichtung ohne sagengeschichtlichen Kern.

Wenn Sivrid bei der Ankunft in Prünhilds Land von den Genossen verlangt, daß sie Gunther für seinen Herrn, ihn für Gunthers „Mann“ ausgäben, so ist das lediglich die milieugemäße Gestaltung des entsprechenden Märchenzugs. Im Märchen wird der Helfer stets als „Diener“ auf die Werbung mitgenommen — „als Lakai“ sagt eine Variante ihrer Umwelt entsprechend — und vor der Königin bei den Proben recht geflissentlich als solcher behandelt. Für Gefühls- und Gedankenwelt unserer Heldensage war dies naturgemäß ein nachdenklicher Zug, der die Aufmerksamkeit des so unlösbar an seinen Stand gebundenen mittelalterlichen Menschen erregen mußte und leicht zu einem bewegenden Motive der Handlung sich entwickeln konnte.

Im übrigen wird die Ankunft im Reiche der Braut im Märchen gelegentlich, s. oben S. 154, Var. 2, ganz wie im Epos geschildert: die Königin erblickt vom Balkon aus die Fremden, läßt fragen, woher und zu welchem Zwecke sie gekommen seien, sie bekennen sich als Werber und die Königin befiehlt dem Freier in Gegenwart aller Fürsten und Bojaren die Proben zu bestehen.

Die Proben selbst entsprechen als Motiv wie in vielen Einzelheiten wiederum dem Märchen. Sie müssen da und dort vor dem Gefolge der Braut abgelegt werden. Die besondere Art der Proben ist für die Sage natürlich durch ihre Zeit und Umwelt bestimmt. Speer- und Steinwurf entsprechen dabei deutlich der Waffenprobe des Märchens, an Stelle des Sprungs hat dies die Roßprobe, die wir in anderen Sigfridsagen wiederfinden werden.

Die Übereinstimmung geht aber vielfach auch in die Einzelheiten hinein. Die Waffen, mit denen die Probe abzulegen ist, gelten da und dort als die gewöhnlichen Gebrauchswaffen der Königin, deren sie selbst sich mit Bequemlichkeit bedient. Und doch sind sie von ungeheurer Schwere. Der große, drei Spannen dicke Schild Prünhilds wird von vier Männern mit Mühe nur getragen, an dem ungefügen Ger

haben dreie genug zu schleppen, zwölf Mann nur vermögen ihren schweren Wurfstein herbeizuschaffen. Wir wissen, daß im Märchen in ganz derselben Weise das Gewicht der Waffen illustriert wird: eine ganze Schar von Menschen, zwölf, vierzig usw. schleppen sie mit Mühe herbei, oben S. 158. Aufgabe des Freiers ist es, mit dem Ger zu schießen, wie der Freier in unseren Märchenvarianten das schwere Schwert schwingen, mit dem schweren Bogen schießen, die Keule werfen muß; dem Steinwerfen vergleicht sich sehr genau das Werfen des Bleiklumpens in Var. 12, oben S. 159. Diese Fassung steht der Erzählung des Liedes auch dadurch besonders nahe, daß in ihr der Helfer heimlich für den Königssohn eintritt und den Bleiklumpen, ganz wie Sivrid den Stein, weiter wirft als die Königin ihn vorher geschleudert hatte. Die Verwendung der Tarnkappe bei der Probe finden wir dagegen in Var. 4 genau wie im Liede.

Nach der trügerisch bestandenen Probe muß Prünhild sich, wenn schon widerwillig genug, entschließen, den Freier zu heiraten wie die Königin des Märchens.

In dem Kap. 227 der þiđrekssaga, das dem Gange der Erzählung nach dem eben behandelten Abschnitte des Nibelungenliedes entspricht, fehlt die Waffenprobe. Was an ihrer Stelle sich findet, kann nur als eine Verlegenheitsauskunft gelten; es hat wenigstens noch niemand das leere, wahrhaft ärgerliche Gerede dieses Kapitels für Sage gehalten.* Daß in der Vorlage, der die Saga sonst folgt, etwas anderes gestanden hat, ist zweifellos und bei dem Verhältnis, in dem Saga und Lied sonst in dieser ganzen Erzählung zueinander stehen, ist mit Wahrscheinlichkeit zu vermuten, daß dies nichts anderes gewesen sei als eben die Proben, von denen das Nibelungenlied erzählt. Darauf deutet ja auch der Zusammenhang der Saga selbst; Paul Münchener SB., Phil. Kl. 1900, S. 325, betont mit Recht, wie in ihr beim Fehlen der Kampfspiele vollkommen unmotiviert bleibt, daß Brynild sich dem

* Nur von Boer ist neuerdings dies Kapitel doch ernst genommen worden.

Gunnar in der Hochzeitsnacht weigert. Warum die Saga hier die Erzählung entstellte, wird sich mit Sicherheit nicht sagen lassen. Aber die Wahrscheinlichkeit spricht wohl dafür, daß es weniger unter dem Zwange äußerer Umstände geschah, etwa weil die Vorlage aus irgendwelchen Gründen hier eine Lücke zeigte, als mit bewußter Absicht. Denn der Sagaschreiber identifizierte nach Anleitung der nordischen Überlieferung die Frau der Erlösungssage und die der Werbungssage und mühte sich, ganz wie nachher der Verfasser der Vǫlsungasaga, durch einfaches Aneinanderreihen beider Sagen eine vollständige Biographie Sigfrids herzustellen. Dabei aber ergab sich naturgemäß eine bedenkliche Schwierigkeit bei der äußeren und inneren Verknüpfung der beiden Sagen in der Art, wie nun die doppelte Beziehung Sigurđs zu dieser einen, aus zwei Gestalten zusammengeschmolzenen Frau zu erklären war. Diese Schwierigkeit wurde im Kap. 228 als der Kompositionsfuge akut und der Erzähler versuchte das Unmögliche dadurch zu leisten, daß er seinen Sigurđ mit Brynild in jener albernen Unterredung sich auseinandersetzen ließ, an der schon so viele Sagenforscher sich entrüstet haben.

Enthielt also die Vorlage der Saga dieselbe Erzählung wie das Nibelungenlied, so mag sie doch, wie nachweislich in anderen Abschnitten, auch hier im einzelnen manches anders und hie und da vielleicht ursprünglicher als das Lied erzählt haben. Möglicherweise gehört dahin die Bemerkung der Saga, daß Sigurđ und Gunnar sich geschworen hätten, Brüder zu sein. Das wird ursprünglicher sein als die bloßen Eide, mit denen Sivrid und Gunther Nib. 335 ihre besondere Abmachung beschwören und doch nicht aus der eddischen Überlieferung sich herleiten. Denn es meidet die Bezeichnung des Bundes als Blutbrüderschaft und hat seinen Ausgangspunkt wie jene eddische Formulierung im Märchen. Dort gilt der Helfer ja auch als ein solcher künstlicher „Bruder“ des Königs; mehrere Varianten haben ihn, sichtlich sekundär, von dem Gemeinplatz des trefflicheren „Jüngsten“ geleitet, zum leiblichen Bruder des Königs gemacht.

Mit Kap. 228 beginnt dann eine fortdauernde sehr genaue

Übereinstimmung von Lied und Saga in allen wesentlichen Zügen der Erzählung. Im einzelnen weicht in der Saga ab, daß die Vermählung Gunnars noch in Brynilds Reich stattfindet. Ich halte die Saga in dieser Angabe für ursprünglicher als das Lied, denn sie stimmt mit dem Märchen überein, das die Hochzeit regelmäßig noch im Reiche der Braut statthaben läßt; erst nach den Erlebnissen der Brautnacht führt der König die Gattin heim. Die Rücksicht auf Sivrids Vermählung veranlaßte offenbar die Verlegung der Hochzeit nach Worms im Liede. Die nachträgliche Änderung wird auch noch aus der unbequemen Bemerkung deutlich, die Nib. 528 sich leisten mußte, um seine Erzählung aufrecht zu halten: Prünhild muß eben Jungfrau sein für das anschließende Abenteuer der Brautnacht. Was im Nib. zwischen Waffenprobe und Brautnacht liegt, ist höfisches Leben ohne sagenhaften Kern; Sivrids Botschaft eine Erfindung, gemacht, um nochmal eine Szene zwischen ihm und Kriemhild voll zarten Morgenlichts zu ermöglichen.

In der Geschichte der Brautnacht selbst stimmen Saga und Lied nahe überein. Prünhild, erzählt das Lied, weigert Gunther, der sie nach dem Mahle ins Schlafgemach geführt hat, ihr Liebe, bis er ihr gesagt habe, warum er die Schwester an einen Eigenholden gegeben. Der König will mit Gewalt sein Gattenrecht behaupten. Doch die Starke fesselt ihn an Händen und Füßen und schmählich muß er an einem Nagel aufgehängt den Morgen erwarten. Am Tage klagt er Sivrid sein Leid. Der verspricht Hilfe. In der Tarnkappe will er abends mit Gunther ins Gemach sich schleichen und die Widerspenstige zähmen. Gunther ist es zufrieden, nur muß ihm Sivrid versprechen, Prünhild nicht zu minnen. Sivrid erscheint wirklich, legt sich in der Tarnkappe neben die Königin und umarmt sie. Sie wirft ihn sogleich aus dem Bett und ein heftiges Ringen hebt an. Prünhild preßt den Helden zwischen Wand und Schrein, sie drückt ihm die Hand, bis das Blut aus den Nägeln springt. Doch der Held ermannt sich und wirft die Widerstrebende aufs Bett, daß ihr die Glieder krachen; um ihr Leben bangend verspricht

sie, ihm ihre Liebe nicht wieder zu weigern. Nachdem er noch Ring und Gürtel der Königin genommen, schleicht Sivrid sich aus dem Gemach, Gunther seinen Platz überlassend. Der minnt jetzt Prünhilden und sie verliert davon ihre Kraft, so daß sie nun nicht stärker mehr ist als andere Frauen.

Von dieser Darstellung weicht die þiđrekssaga nur in folgenden Punkten ab. Brynild fesselt den Gunnar durch drei Nächte hintereinander, bevor er Sigurđ sich mitteilt. Dieser erklärt, Brynild habe ihre übermenschliche Stärke nur, solange sie ihr Magdtum behaupte; habe sie das erst verloren, so sei sie „nicht stärker als andere Frauen". Da fordert Gunnar den Sigurđ auf, seiner Gattin das Magdtum zu nehmen, die Sache aber vor jedermann geheim zu halten. Sigurđ kommt nicht in der Tarnkappe, sondern tauscht mit Gunnar am Abend und wieder am Morgen die Kleider. Er nimmt Brynild das Magdtum, von einem Kampfe der beiden wird nichts gesagt. Sigurđ nimmt auch nicht Ring und Gürtel, sondern nur einen Ring der Königin, für den er ihr einen anderen ansteckt.

Der Gatte, im Brautbett durch die ungefüge Kraft der Gattin in die äußerste Bedrängnis gebracht, klagt seine Not dem Helfer, der heimlich des Gatten Stelle im ehelichen Lager einnimmt und die Starke bezwingt: ich brauche nicht auszuführen, wie vollkommen dieser Zusammenhang der Sage mit dem Märchen (oben S. 162 ff.) Zug für Zug zusammentrifft.

Die Übereinstimmung erstreckt sich auch in die Einzelheiten hinein und es ist interessant und sagengeschichtlich wichtig zu sehen, daß in manchem das Nibelungenlied, in manchem die þiđrekssaga näher zum Märchen sich stellt. So erscheint der Ringkampf zwischen Sivrid und Prünhild mit seinen drastischen Zügen, wie nur das Nibelungenlied ihn erzählt, dem an die Wand pressen, aufs Bett werfen, daß die Glieder krachen usw. ganz so im Märchen, wo die Königin gegen Wand und Boden geschleudert wird, daß die Stube erzittert oder Steine aus der Wand fallen. Dagegen läßt die Angabe der Saga, Sigurđ habe sich neben Brynild zunächst schlafend gestellt (*lætr allomattulega oc liggr sua þar til er*

allir menn eru sofnađir oc a braut farnir), mit der ähnlichen Angabe des Märchens in Var. 4 (oben S. 164) zusammenstellen. Es ist dieselbe Variante, die mit der Saga gegen das Nib. auch in der Angabe übereinstimmt, daß die Königin drei Nächte hindurch die Kraft ihres Gatten erprobt habe. Hier findet die Saga durch die eddische Überlieferung weitere Bestätigung, worüber unten.

Beide Fassungen der Sage weichen von dem Märchen darin ab, daß sie die Bedrängnis des Königs und das Eintreten des Helfers auf verschiedene Nächte verteilen; das trägt äußerer Wahrscheinlichkeit natürlich besser Rechnung, als wenn im Märchen der König in der Nacht selbst mit dem Helfer sich bespricht und wechselt. Auch für das Aufhängen Gunthers an der Wand bieten die oben zusammengestellten Märchenvarianten keine Entsprechung. Das mag aber leicht nur daran liegen, daß ich zu wenige nur auftreiben konnte. Der Zug möchte immer doch im Märchen schon gestanden haben, denn er ist an sich märchenhaft: auf ganz ähnliche Weise werden in manchen Varianten des Bärensohnmärchens die vom Erdmann überwältigten Starken und schließlich der Erdmann selbst, nachdem Bärensohn ihn bezwungen, an einen Nagel in Dach und Wand gehängt, vgl. Bd. 1, S. 83, 86, 276.

Wenn Sivrid sich beim Tausch mit Gunther im Nibelungenliede seiner Tarnkappe bedient, so wissen wir schon, daß der Helfer in Var. 4 dasselbe Zauberrequisit besitzt und bei den Proben wie Sivrid gebraucht, oben S. 159 f. Gewiß war es ursprünglich auch die Meinung des Märchens, daß der Helfer sich ihrer auch in der Brautnacht bediente, obwohl bei dieser Szene in Var. 4 (wie übrigens auch in einigen anderen Varianten) überhaupt nicht gesagt wird, wie die Unterschiebung vor sich ging; es heißt einfach, Nikita sei an des Zaren Stelle ins Gemach gegangen und habe sich ins Bett gelegt. Der Kleidertausch der Sage scheint mir eine Rationalisierung, die nahe genug lag und darum auch im Märchen gelegentlich und unabhängig sich vollziehen konnte wie in Var. 8 und 9, die den Kleidertausch ausführlich erzählen, oben S. 162 f., 164.

Daß Prünhild ihren Leib dem Gunther weigert, weil sie erst wissen will, warum der König seine Schwester einem Dienstmann gegeben, halte ich für eine sekundäre Motivierung. Das Lied griff damit ein vom Märchen an anderer Stelle gebotenes Motiv auf und baute es weiter aus, das, wie ich schon oben S. 180 betont habe, allerdings die Aufmerksamkeit mittelalterlicher Menschen herausfordern konnte, denen jedes Überschreiten der Grenzen des Standes, darin einer geboren, jedes „ringen wider sînen orden“ als anstößig, ja unmöglich erschien. Die Saga läßt Brynilds Verhalten ganz wie das Märchen ohne besondere Begründung: die lag eben in dem grundsätzlichen Widerstreben der starken Jungfrau gegen die Ehe. Und ich glaube allerdings, daß die Saga einen ursprünglichen Zug des Märchens erhalten hat, der allen von mir beigebrachten Märchenvarianten verloren ging, wenn sie Brynilds Stärke an ihr Magdtum gebunden sein läßt; Sigurđ nimmt es ihr mit Gunnars Einwilligung und dadurch erst wird sie für ihn bereit. Das Nibelungenlied betont dagegen lebhaft, daß Sivrid sich Prünhilds enthalten habe und trifft darin mit der eddischen Überlieferung zusammen. Man ist schnell bereit gewesen, die Auffassung der Saga als eine Verrohung zu bezeichnen. Aber diese Frage darf um so weniger vom Standpunkte moderner Ethik entschieden werden, als das Nibelungenlied ja mit greifbarster Deutlichkeit noch verrät, daß es seinerseits denselben Zusammenhang wie die Saga gekannt und nur nachträglich geändert hat. Str. 681 f. wird ausdrücklich gesagt, Prünhild sei, nachdem Gunther sie geminnt, die Kraft entwichen: *done was ouch sie niht sterker danne ein ander wîp* = þiđs. K. 228.24 *þa er hon æcki stercari en ađrar konur*. Und analog hat die eddische Überlieferung, nur wieder in anderer Form, einen Nachklang des alten Motivs bewahrt, wenn dort Sigurđ wenigstens der Vorwurf gemacht wird, er habe Brynhild das Magdtum genommen. Die Auffassung, daß bewahrte Keuschheit Stärke bedeute, ist uralt und weitverbreitet; E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum, Gießen 1910, hat dafür neuerdings reiches Material zusammengetragen (vgl. bes. S. 54 ff.). Der Zug war freilich

anstößig genug und ist darum wie vom Nib., so in der eddischen Überlieferung unabhängig beseitigt, nicht ohne daß da wie dort die alte Auffassung doch noch in Rudimenten erkennbar bleibt. Das Märchen hat noch einen verwandten Zug, wenn Var. 9 erzählt, die Frau habe zwölf Stärken besessen und den Helfer, als er in der Nacht sie bezwang und schlug, gebeten, ihr wenigstens ein Drittel davon zu lassen, er aber habe ihr nur „die schlechteste Frauenkraft" gelassen.

Hier möge es erlaubt sein, einen Augenblick stille zu stehen, um einen Seitenblick auf die Darstellung unserer Sage zu werfen, die in der Hvenischen Chronik vorliegt. Über deren Quellen hat kürzlich Boer, PBB. 34.216 ff. eingehend und förderlich gehandelt; aber seine Beurteilung trifft, glaube ich, nicht überall das Richtige. Die ganze Frage zu erörtern, wird erst bei der Behandlung der Burgundensage Veranlassung und Raum sein. Hier stehe einstweilen nur die Bemerkung, daß die Sigfridsage der Chronik sich allerdings weder einfach aus der þiđrekssaga, noch aus dem Nibelungenliede ableiten läßt, aber die Beziehungen zur Saga sind, wie späterhin nachzuweisen sein wird, doch viel engere als Boer zugeben möchte.

Die eigentümliche Mittelstellung der Chronik zwischen Saga und Lied zeigt sich deutlich auch in der uns hier interessierenden Szene der Brautnacht. Die Chronik hat das Personal der Saga völlig durcheinander gerüttelt, die Rollen vertauscht: Sigfrid ist in ihrer Erzählung an die Stelle Gunthers, Hagen an Sigfrids, Chremild an Brünhilds Stelle geraten, die Handlung aber ist dieselbe wie in þiđrekss. K. 228 f., Nib. 618 ff. Die Einzelheiten stimmen teils zur Saga, teils zum Liede, teils zu keiner von beiden Überlieferungen. In letzterem Falle liegen teilweise Verderbnisse vor, sekundäre Änderungen, die erst in der Darstellung der Chronik sich ergaben. Sie erzählt, Sigfrid habe sich auf Hagens Wunsch, während dieser Chremild bändigte, zu dessen Gattin Gluna gelegt, aber sich nicht enthalten ‚fraa Veneris spil'. Hier verrät sich vollkommen deutlich, wie ich glaube, eine Änderung des in der Saga gegebenen Zusammenhangs, nach

dem Sigfrid mit Gunthers Einwilligung der Brünhild das Magdtum nimmt. Die Chronik konnte diesen Zug nicht mit dem übrigen einfach auf Hagen übertragen, der ja sonst in dieser Szene Sigfrids Rolle spielt, weil sie zugleich an Brünhilds Stelle Chremild, die Schwester Hagens nach ihrer Auffassung, gesetzt hatte.* Sigfrid selbst tritt also noch der Gattin Hagens, der hier wie sonst in der Chronik in Gunthers Rolle steht, zu nahe. Stellt hier sich die Chronik zur Saga, so findet dagegen ihre Erzählung von dem nächtlichen Kampfe zwischen Hagen und Chremild nicht dort, sondern nur in Nib. 665 ff. ihr Gegenbild. Aber die Chronik geht über das Nibelungenlied hinaus mit der Angabe, Hagen habe die Gebändigte an eine Säule gebunden, sei dann hinausgegangen, als wolle er eine Rute holen, habe jedoch Sigfrid gerufen und ihm aufgetragen, Chremild solange mit der Rute zu bearbeiten, bis sie ihm den schuldigen Gehorsam gelobe. Dieser Zug fehlt im Nibelungenliede, kann aber keine Erfindung der Chronik sein, da er im Märchen sein genaues Vorbild hat. Hier schlägt, wie wir wissen (oben S. 163 ff.), in den Var. 6, 8, 9 der Helfer die zu bändigende Königin in der Nacht tatsächlich mit Ruten, die im Märchen nach Märchenart aus Eisen oder Eisen, Zinn und Kupfer sind. Er schlägt ihr, wie oben S. 187 schon hervorgehoben, damit in der Tat die Kraft aus, wie Sigfrid die Chremild prügelt, bis sie Gehorsam gelobt; und wenn hier der wahre Gatte selbst nach Anweisung des Helfers die Frau prügelt, so erhält er auch in Var. 6 vom Helfer die Ruten ins Brautgemach mit und schlägt die Gattin in Var. 9 nach seiner Anweisung. Es wird hier also vollkommen sicher, daß die Chronik einen sagenechten Zug besitzt, der weder im Nibelungenliede, noch in der Saga erhalten ist: ein Verhältnis, das sich uns unten bei der Behandlung von Sigfrids Tod wiederholen und bestätigen wird.

Von Wegnehmen eines Rings oder Rings und Gürtels ist im Märchen nicht wie in Saga und Nibelungenlied, zu

* Die Darstellung der Chronik deutet also nicht, wie Boer a. a. O. S. 225 meint, auf Quellenmischung, sondern erklärt sich als die notwendige Folge der Ersetzung Brünhilds durch Kriemhild.

denen wir nun zurückkehren, die Rede. Sie werden in der Sage gebraucht, die folgende Entwicklung herbeizuführen, die in Sigfrids Tode gipfelt. Ehe wir aber an den Nachweis uns machen, daß auch hier die Grundzüge sowohl, als zahlreiche Einzelheiten der Handlung mit dem Brautwerbermärchen übereinstimmen, wollen wir die Form genauer betrachten, in der die eddische Überlieferung von der Erwerbung der starken Königin erzählt.

Unsere Untersuchung mag bei der ausführlichsten Erzählung einsetzen, die wir von Brynhilds Erwerbung besitzen, bei Kap. 26/27 also der Vǫlsungasaga. Ihre Prosa beruht hier zweifellos auf poetischer Quelle. Das Original entgeht uns durch die Lücke im Codex Regius; es scheint mir aber durch Heuslers Untersuchung sichergestellt, daß die verlorenen Strophen einen Teil desselben, von Heusler „Das alte Sigurđslied", Sigurđarkviđa in forna, genannten Liedes bildeten, von dem uns im sog. Brot, mit dem die Handschrift hinter der Lücke wieder einsetzt, die Schlußstrophen erhalten sind. Der Geschichte der Werbung geht in Kap. 26 eine Erzählung voraus, die von Sigurđs Ankunft an Gjukis Hof und seiner Vermählung mit Guđrun berichtet. Heusler führt dies Kapitel ganz auf eine andere Quelle zurück als den Hauptteil von Kap. 27. Ich gehe hier nicht ganz mit ihm einig, muß die Begründung meines Standpunktes aber verschieben; sie setzt einige Feststellungen voraus, die erst im folgenden sich ergeben können.

Sigurđ, Gunnar und Hǫgni reiten, so erzählt Kap. 27, über Berg und Tal zu Buđli, Brynhilds Vater, und bringen ihre Werbung vor: er ist zufrieden, wenn die Tochter will. Sie reiten darauf nach Hlymdalir zu Brynhilds Pflegevater Heimi; auch er schiebt der Jungfrau die Wahl zu; sie würde, sagt er ihnen, nur denjenigen nehmen, der das Feuer durchritte, das ihren Saal umwallt. Die Werbenden finden in der Nähe Burg und Lohe. Gunnar will die Flammen durchreiten, aber sein Roß scheut zurück. Sigurđ leiht ihm den Grani, aber auch der will unter Gunnar nicht vorwärts. Da tauscht Sigurđ mit Gunnar die Gestalt, wie Grimhild sie's gelehrt,

findet Brynhild, nennt sich Gunnar, wirbt um sie, und, wenn schon widerstrebend, muß Brynhild ihm das Jawort geben. Drei Nächte ruht er neben ihr, durch sein blankes Schwert von ihr getrennt. Er nimmt ihr den Ring Andvaranaut, den er ihr einst gegeben und steckt ihr einen anderen an; dann kehrt er zu den Gefährten zurück, um dort seine wahre Gestalt wieder einzutauschen. Die Eidgenossen reiten an Gjukis Hof zurück, dahin bringen bald auch Buđli und Atli die Braut und die Hochzeit wird mit Pracht gefeiert.

Die Vǫlsungasaga beruft innerhalb ihres Berichtes selbst sich auf ein Gedicht und führt aus ihm zwei Strophen an, die den Flammenritt schildern. Sie gehörten wohl wirklich zu jenem Liede, dem die Saga hier folgt, dem alten Sigurđsliede, das in den Brotstrophen uns teilweise überliefert ist. Die Strophen der Saga weichen von ihrer Prosa aber in dem einen Zuge ab, daß Sigurđ sein Roß nicht mit den goldenen Sporen, sondern mit dem Schwerte antreibt. Brot 19 f. stimmt mit der Erzählung der Saga überein.

Völlig parallel mit der Vǫlsungasaga läuft in allen Hauptmotiven der einschlägige Abschnitt der Snorra Edda, der wesentlich nur durch seine Gedrängtheit von der Saga sich unterscheidet. Doch zeigt in dem, was beide Texte gemeinsam haben, die SE auch einige Abweichungen, die teilweise unten zur Sprache kommen werden.

Die Überlieferung dieser Quellen trifft mit der deutschen Sage in den Grundzügen überein: Sigurđ erwirbt betrügerisch Brynhild für Gunnar. Aber freilich nur in den Grundzügen: in den Einzelheiten gehen die beiden Überlieferungsreihen ungewöhnlich weit auseinander. Ich habe die deutsche Sage auf das Brautwerbermärchen zurückgeführt: kann diese Ableitung auch an die nordische Sage sich wagen, an ihr sich bestätigen? Ich denke wohl; denn was der Norden Eigentümliches hat, entbehrt nicht eines Anhalts in jenem Typus.

Dabei haben wir aus dem bisher betrachteten nordischen Berichte zunächst die Werbung bei Buđli und Heimi auszuscheiden. Sie ist, wenn schon nicht unmittelbar literarisch, so jedenfalls sagengeschichtlich ein Einschub in einen äl-

teren Bericht, der dieses Zuges entbehrte. Denn er bleibt ein völlig blindes Motiv; die Werbung bei Vater und Pflegevater hat gar keinen Sinn, da von beiden doch Brynhild die Entscheidung zugeschoben wird. Heimis Aufgabe scheint wesentlich nur die, zu verkündigen, daß der Erfolg der Werbung an die Erfüllung bestimmter Bedingungen geknüpft ist. Sichtlich dankt das Erscheinen der väterlichen Autorität zum Teile nur dem stets regen Verlangen das Dasein, das Außerordentliche ins Gewöhnliche, das Individuelle ins Typische hinüberzuschieben, sei es auch nur so, daß man dies neben jenes setze. Das Märchen zeigt ähnliches am selben Punkte; auch hier haben einzelne Varianten sich nicht versagen können, aus der so eminent selbständig handelnden Frau die übliche Königstochter zu machen mit einem für die besondere Handlung des Märchens sehr überflüssigen Vater an der Seite, oben S. 154. Zugleich aber wurde für die nordische Überlieferung der Vater oder Pflegevater als Empfänger der Werbung in dem Augenblicke nötig, wo die Umworbene infolge der Verquickung von Werbungs- und Erlösungssage hinter die Waberlohe versetzt ward und damit unfähig wurde, selbst die Werbung in Empfang zu nehmen. Die lästige Doppelheit der Werbung bei Vater und Pflegevater ergab sich aber wohl erst der Saga aus der Verbindung zweier Quellen: Buđli, den die Rachesage zu Brynhilds Vater machte, ward vom Sagaschreiber offenbar aus der Sigurđarkviđa in meiri in seinen Bericht eingeführt, der sonst der forna folgt; diese* aber entnahm den Pflegevater Heimi wie die Waberlohe aus der Erlösungssage.

Mit der deutschen Sage (und dem Märchen) hat die fernere Entwicklung unserer Erzählung die Grundidee gemein: die Erwerbung der Jungfrau ist an das Bestehen einer Probe

* Ich habe Bedenken mit Heusler a. a. O. 67 Heimi als freie Zutat des Sagaschreibers zu betrachten; das Motiv der Werbung an sich ist alt und eigentlich unerläßlich, und schon im Liede mußte mit Einfügung der Waberlohe eine Person gefunden werden, die sie entgegennahm. So erklärt sich wohl auch die Nennung von Hlymdalir, die sonst Schwierigkeiten macht.

geknüpft. Die Probe selbst aber ist in der nordischen Erzählung von ganz anderer Art als in der deutschen Sage: es gilt nicht, mit Schießen oder Springen seine Kraft zu zeigen, sondern die Waberlohe zu durchreiten, die Brynhilds Saal umflammt. Daß Sigurđ die Probe an Gunnars Stelle betrügerisch, ohne Wissen Brynhilds, besteht, ist der nordischen Überlieferung aber wieder mit der deutschen gemein. Weiter setzt sich da und dort die Stellvertretung bis ins Ehebett hinein fort. Das heißt also: der gedankliche Aufbau, der innere Sinn und die innere Verknüpfung der ganzen Motivenfolge stimmt auch in der nordischen Sage zum Märchen; nur die äußeren Umstände, verschieden von der deutschen Sage, bedürfen also noch einer Erörterung.

Zwei Realitäten sind es, die im Norden die Handlung der beteiligten Personen in der Probe tragen: die Waberlohe und das Pferd.

Zunächst die Waberlohe. Es ist von anderen schon mehrfach darauf hingewiesen worden, wie seltsam dies Motiv in unserer Erzählung steht. Wie soll man sich denn diese Lohe hier denken? Brynhild agiert als eine durchaus irdische, in keiner menschlichen Freiheit beschränkte Königstochter. Wie kam da denn die Lohe um ihren Saal zustande? Hat sie eine Burg besessen, um die eine solche von je und je brannte und in welche sie dann sich zurückzog, wenn ein Freier sich meldete?* Wie kam sie denn aber selbst durch diese Lohe? Oder ließ sie etwa das Feuerwerk los, wenn sie die Freier erproben wollte? Das ist ja alles ganz undenkbar und auch, wenn man nicht der Meinung ist, daß Erzählungen in ihrer ersten Gestalt immer logisch gewesen sein müßten, wird man nicht glauben mögen, daß ein solcher Zusammenhang Ergebnis einer ersten, freien Erfindung sein könnte. Es ist

* So hat sich in der Tat das färöische Brinhildlied den Zusammenhang zurechtgelegt. Budli läßt seiner Tochter auf ihr Verlangen von zwei Zwergen, die sich auf Zauber verstehen, in der Einöde einen Saal erbauen, den die Waberlohe umwallt, und Brinhild zieht sich, als die Werber erscheinen, aus der väterlichen Burg in den Saal hinter die Waberlohe zurück. Hammershaimb, Sjúrđar Kvæđi, S. 18, Str. 28 ff.

vielmehr nach sonstiger Erfahrung von vorne herein wahrscheinlich, daß Verderbnis eines ursprünglich sinnvolleren Zusammenhangs vorliege.

Nun haben wir die Waberlohe schon als ein Motiv innerhalb der Erlösungssage gefunden. Dort war sie im inneren Zusammenhange der Sage ebensowohl angebracht als sie im Zusammenhange der Werbungssage Anstoß gibt. Dort wallte sie um den Saal der Jungfrau, die der Gott in Zauberschlaf versenkt hatte, um die Unbewegliche, die durch diese Lohe geschieden war von der Menschenwelt; wer ihr nahen, wer sie wecken, als Gattin sie heimführen wollte, der mußte, indem er die Lohe durchdrang, bewähren, daß er der Mann sei, der vor nichts sich fürchtet. Wir haben bei der Analyse jener Sage gesehen, daß sie das Motiv aus dem Bärensohnmärchen entnommen und völlig in dem Sinn aufgefaßt und weiter gebildet hat, in dem es dort gemeint war: das Feuer scheidet das dämonische Reich, in dem die Jungfrauen wohnen, von der Menschenwelt, und nur der furchtlose Held, nicht seine feigen Genossen, wagt es zu durchdringen.

Wir sehen an vielen anderen Punkten, daß die nordische Überlieferung Erlösungs- und Werbungssage miteinander vermengt hat, indem sie die beiden Jungfrauen identifizierte. Kein Zweifel also: die Waberlohe ist aus der Erlösungs- in die Werbungssage eingedrungen. Was andere schon aus inneren Gründen vermutet haben, das wird durch unsere Untersuchung von außen her schlagend bestätigt; das Motiv stammt aus einer anderen Quelle als die übrigen Züge der Werbungssage.

Höchst sonderbar aber wie die Waberlohe selbst erscheint in unserer Sage auch die Art, wie dieses Hindernis überwunden wird, eigentümlich vor allem die Rolle, die das Roß dabei spielt. Die Überwindung der Lohe muß doch zunächst als eine Tat der Tapferkeit, des Mutes gedacht sein, durch die eben der Freier sich zu bewähren hatte; denn auch den normal Tapferen, so sagen die Strophen ausdrücklich, schreckt das Feuer:

fár treystiz þar
fylkis rekka
eld at ríþa
né yfir stíga.

Nach der Erzählung der Saga bewährt sich Gunnar aber ja durchaus und steht in keiner Weise Sigurđ nach, denn er ist ohne weiteres bereit, die Lohe zu durchdringen, aber — sein Pferd versagt. Nun kann man, wie es scheint, diese Lohe nicht durchschreiten. Gunnar erbittet sich also Sigurđs Pferd, aber Grani will unter ihm nicht vorwärts. Nur unter Sigurđ will er vom Ort, das zwingt dann zum Gestaltentausch und Betrug.

Es ist klar, daß dies kein ursprünglicher Zusammenhang sein kann; so wird die Sache ja zu einer Probe für das Pferd, nicht für den Freier! Der ganzen Sache könnte man bei dieser Darstellung nur dann einen mühsamen Sinn geben, wenn man unterlegen wollte, daß Brynhild sicher zu sein wünschte, auf diese Weise Sigurđ als Gatten zu erhalten, den Herrn des einzigen Rosses, das die Lohe zu durchschreiten wagt, das zugleich aber nur unter Sigurđ vorwärts geht. An sich seltsam — der gedachte Zweck ließe sich wohl weniger umständlich erreichen — setzte diese Auffassung zugleich die frühere Verlobung Sigurđs mit Brynhild, d. h. also die sekundäre Vereinigung von Erlösungs- und Werbungssage voraus.

Es ist also offenbar, daß in der reinen Werbungssage ein anderer und vermutlich sinnvollerer Zusammenhang in dieser Szene bestanden haben muß.* Der aber war, ich zweifle

* Um nicht in den Verdacht zu kommen, daß ich in der obigen Kritik die Überlieferung gewaltsam nach meinem Ziele hindrängte, erlaube ich mir Boer anzuführen, der, den ursprünglichen Zusammenhang der Motive ganz anders als ich sich zurechtlegend, doch von dem Flammenritte in der überlieferten Darstellung sagt (ZfdPh. 35.318): „Wie kann man einen Vorwurf wider Gunnar daraus machen, daß Grani ihn nicht durch das Feuer tragen wollte? Alle jene Quellen, welche die Waberlohe als eine Maschinerie für die Freierprobe darstellen, vergessen, daß die Maschinerie nach ihrer Darstellungsweise keineswegs zur Freierprobe, sondern zur Pferdeprobe dient.“

nicht daran, kein anderer, als der in der Roßprobe des Brautwerbermärchens uns vorliegt. Die verlangte Probe war in der nordischen Überlieferung ursprünglich dieselbe wie dort: Gunnar sollte Brynhilds Roß reiten. Wie der Freier des Märchens aber vermochte er das nicht und an seiner Stelle tat es heimlich, trügerisch, der „Helfer“ Sigurđ; seiner Kraft allein gehorcht das Roß.

Ich weiß nicht, ob anderen diese Vermutung an sich so einleuchtend ist wie mir. Glücklicherweise fehlt es nicht an weiterem Material, sie zu befestigen. Besitzen wir in anderer Überlieferung doch noch einen Bericht, der wirklich erzählt, wie Brynhilds Roß von Sigurđ gebändigt ward; ihn bietet das bisher unverstanden gebliebene Kap. 168 der þiđrekssaga.

Der Ausgangspunkt für die Erzählung dieses Kapitels lag, wie oben S. 47 festgestellt wurde, noch durchaus innerhalb der Erlösungssage. Diese gab aber fast nichts als die Baustelle, und die Saga errichtete darauf ein — wie wir schon gesehen haben höchst barockes — Gebäude, zu dem das Material beinahe ganz aus der Werbungssage genommen ist. Und zwar ist es die Roßprobe des Märchens, die hier zwar auch nicht unentstellt, aber doch in einer viel ursprünglicheren Fassung vorliegt als in der eddischen Überlieferung.

Die Saga selbst bereitet die Erzählung schon in Kap. 167 durch die Mitteilung vor, Mimi habe dem Sigurđ außer Schwert und Rüstung ein Pferd angeboten; „ein Roß will ich dir geben, das Grani heißt und im Gestüte der Brynild sich befindet“. Diese Bemerkung ist anstößig von außen und innen. Von außen: Schwert und Rüstung vom Schmiede an Sigfrid gegeben, werden durch die deutsche Überlieferung bestätigt, nicht so das Roß. Von innen: Rosse zu verschenken ist nicht Schmiedes Sache, und wie konnte Mimi gar ein Pferd verschenken, das Brynhild gehört? Hier ist also etwas nicht in Ordnung.

Sigurđ kommt dann vor Brynilds Burg. Er stößt die eisernen Türen ein, damit er sie verschlossen findet, und erschlägt die sieben Wächter, die ihm entgegentreten. Auch der Ritter, die ihn nun angreifen, erwehrt er sich. Brynild

hört von den Vorgängen in ihrem Gemach und vermutet sogleich, daß Sigurđ gekommen sei. Sie geht hinaus, schweigt den Kampf und heißt den Jüngling willkommen, sagt ihm sein Geschlecht und fragt nach seinen Wünschen. Er verlangt das Roß Grani und Brynild will es ihm gerne geben. Sie schickt Männer aus das Tier zu ergreifen; sie kommen am Abend zurück und haben es nicht. Am nächsten Morgen fährt Sigurđ selbst mit zwölf Männern aus. Die zwölf mühen sich lange und können das Roß nicht fassen. Da geht Sigurđ mit dem Zaumzeug auf das Tier los, und es kommt ihm entgegen; er faßt es, legt ihm das Zaumzeug an und steigt auf. Dann reitet er weg und dankt Brynild für ihre Bewirtung, und nicht früher macht er halt, als bis er zu König Isung nach Bertangaland kommt.

Wir wissen: der Ort, an dem diese Erzählung steht, und ihre Verbindung mit dem Vorhergehenden stammt aus der Erlösungssage, d. h. also letzten Grundes aus dem Bärensohnmärchen. Denn dieses ist der uralte Zusammenhang, wie ihn ebenso das Seifridslied und die eddische Überlieferung aufweisen: vom Drachenkampf, in den der böse Schmied ihn geschickt, kommt der Held zu einer Jungfrau. Auch für zwei Einzelheiten der Saga, Einbrechen der Eisentüre und Verkünden seines Geschlechts, ergab sich uns oben ein Anhalt in der Erlösungssage und dem Märchen. Alles andere aber: der Kampf mit den Wächtern und Rittern und vor allem die ganze Roßgeschichte, um die hier doch alles sich dreht, haben dort keine Parallele.

Nun scheint es bei den Germanisten ja eine ausgemachte Sache, daß in diesem Abschnitt der Þiđrekssaga letzten Endes dieselbe Roßgeschichte vorliege, von der die Vǫlsungasaga und die Prosa der Reginsmal melden.

Auf Regins Rat, sagt die Vǫlsungasaga Kap. 13.27 ff., verlangt Sigurđ von Hjalprek ein Roß. Der König heißt ihn selbst eines wählen. Sigurđ fährt andren Tags in den Wald. Er begegnet einem unbekannten Alten mit wallendem Bart: „Wohin er denn wolle?“ „Ein Roß wählen; hilf du mir dabei!“ Der Alte rät die Tiere gegen den Fluß Busiltjǫrn

zu treiben. Sie streben alle ans Land, mit Ausnahme eines grauen, großen, schönen Fohlens, das noch niemand geritten. Das heißt der Bartmann den Sigurđ sorgsam aufziehen, da es von Sleipni stamme, und verschwindet. Sigurđ nennt das Roß Grani und es wurde das beste aller Pferde; aber Ođin war, der es wählen geholfen.

Der Codex Regius sagt nur: „Sigurđ ging zu Hjalpreks Gestüte und wählte sich daraus ein Roß, das nachher Grani genannt wurde.“ Das kann ein Auszug sein aus einer ausführlicheren Darstellung, wie die Vǫlsungasaga sie gibt.

Diese Erzählung stimmt mit der Roßgeschichte der þiđrekssaga in der Tat in einem Hauptpunkte überein: Sigurđ erwirbt da und dort ein Roß. Im übrigen aber weichen nicht nur alle Nebenumstände völlig ab, sondern der ganze Ablauf und Sinn der Handlung ist jeweils ein anderer:* dort wählt Sigurđ ein Roß aus einer ganzen Herde, wobei das Treiben in den Strom natürlich den Sinn hat, aufzufinden, welches das stärkste sei; hier sieht er von vornherein auf ein bestimmtes Pferd sich angewiesen, und zwar ein ungeheuer wildes, das von niemand sich greifen läßt, ihm aber gehorcht.

Es ist unmöglich, diese beiden Geschichten ohne weiteres gleichzusetzen; vor allem aber kann sich aus der Geschichte, wie RV sie bieten, niemals erklären, warum in der þiđrekssaga Brynhild als Besitzerin dieses Rosses erscheint. Man darf sich für die Erklärung dieser Tatsache auch nicht mit Golther, Germ. 34.275 f. auf Kap. 18 der þiđrekssaga berufen. Dort tritt freilich Brynhild als Besitzerin einer großen Pferdezucht auf, der in ihrem Auftrage Studas und Heimi vorstehen. Daß diese absurde Idee keine gewachsene Sage ist, wird von niemandem bezweifelt. Es ist aber doch auch unglaubhaft, daß sie dem Sagaschreiber, wie Golther annimmt, aus einer Verknüpfung der beiden Tatsachen erwachsen sei, daß nach der eddischen Überlieferung Heimi Brynhilds Pflegevater ist

* Auch Heusler a. a. O. 36 f. spricht gelegentlich der þiđrekssaga von dem Motiv der Roßwahl; wo aber wäre in der Saga von einer Wahl die Rede?

und daß der Heimi des gotischen Kreises mit Pferden zu tun hat. Die einzige vernünftige Vorstellung, zu der eine Verschmelzung dieser Tatsachen hätte führen können, wäre doch gewiß nur gewesen, daß nun Brynhilds Pflegevater Heimi Besitzer des Gestütes geworden wäre. Es scheint mir sicher, daß die lächerliche Vorstellung von Brynhild als Besitzerin des Gestütes nicht erfunden, sondern durch die Überlieferung irgendwie nahegelegt war. Das kann nur heißen, daß ihr Ausgang eben in der Erzählung von Kap. 168 gelegen hat, in dem Brynhild nach alter Sage als Besitzerin eines unbändigen Pferdes erscheint. Woher aber stammte diese Überlieferung? Ich antworte: aus der Werbungssage, die sie aus dem Brautwerbertypus übernommen hatte.

Die þiđrekssaga erzählt: Sigurđ bezähmt ein unbändiges Roß, das Brynhild besaß. Das Brautwerbermärchen erzählt: der Helfer zähmte ein unbändiges Roß, das die starke Königin besaß. Ich habe bei Behandlung der Brünhildengeschichte des Nibelungenliedes nachgewiesen, daß Sivrid dort in der Waffenprobe die Rolle des Helfers, Prünhild die Rolle der starken Königin spielt. Es ist also gewiß im höchsten Maße wahrscheinlich, daß hier ein Nachhall der zweiten Probe des Brautwerbertypus, der Roßprobe, vorliegt.

Das wird noch durch eine Betrachtung der Einzelheiten gestützt. Wenn zwölf Männer sich vergeblich mühen Brynhilds Roß zu ergreifen, so wissen wir, daß im Märchen sehr ähnlich zwölf Männer nur mit Mühe das wilde Roß der starken Königin zu halten vermögen, das der Helfer allein bezwingt, oben S. 156. Wenn Sigurđ Wächter und Ritter der Brynild, die ihm entgegen treten, erschlägt, bis die Königin selbst erscheint und ihn zu sich lädt, so erzählt das Märchen gelegentlich, daß der Helfer die Boten und Ritter der Königin erschlägt, bis sie sich entschließt, ihm entgegenzugehen und ihn zu sich zu laden, oben S. 154f. Ja auch das Einbrechen der Eisentüre, für das ich oben S. 47 auf eine Beziehung im Bärensohnmärchen aufmerksam gemacht habe, ließe wohl auch an den Brautwerbertypus sich knüpfen; wird dort doch auch erzählt, der

Helfer habe einen Eisenzaun, der das Schloß der starken Königin umgab, mit den Händen niedergerissen, oben S. 155.

Durch diese Zurückführung der Sagaerzählung auf die Roßprobe des Märchens wird die bisher so anstößige Tatsache, daß Brynhild als Besitzerin des Rosses erscheint, mit einem Schlage sinnvoll und gerechtfertigt, und darin wird der Hauptbeweis für ihre Richtigkeit liegen. Denn es ist klar, daß die Saga durchaus keine reine Spiegelung der Märchenszene bietet. Es fehlt ihr vielmehr ein wesentlicher Zug: daß Sigurd das Roß betrügerisch für Gunnar bändigt, und sie hat andererseits ein Zuviel, indem Sigurd das Roß nicht nur bändigt, sondern auch mit sich nimmt.

Diese Verschiebung in der Erzählung der Saga darf man sich durch die Annahme erklären, daß der Sagaschreiber den Bericht seiner — ich sage zuversichtlich: deutschen — Quelle, die ihm die Roßbändigung rein überlieferte,* verschmolz mit der Erzählung von Erwerbung eines Rosses durch den jugendlichen Sigurd, wie Volsungasaga und Reginsmal sie bieten. Durch diese Verknüpfung kam der Verfasser auch auf den für seine Darstellung unglücklichen Einfall, Mimi den Sigurd auf das Roß der Brynhild verweisen zu lassen, wie Regin den Jüngling ermuntert, von Hjalprek ein Roß zu verlangen. Und er verschaffte dadurch weiter dem Sigurd ein Roß, von dem der Held im ferneren Zusammenhange seiner Erzählung keinerlei Gebrauch macht und machen kann.

Diese Roßwahl des jugendlichen Helden aber steht von Hause aus auf einem ganz anderen Blatt. Sie ist eine geschlossene, in sagen- und märchenhafter Überlieferung vor allem des Ostens nicht seltene Formel und findet da und dort sich in Ausprägungen, die mit der Erzählung der Vol-

* Die Szene im Orendel 952 ff., wie der Held vor Bride ein Roß, das drei Männer mit Mühe halten, durch einen Faustschlag zwischen die Ohren bändigt, daß es zitternd stillsteht wie ein sanftes Lamm, trifft mit unserer Roßprobe näher zusammen als mit irgendeiner der französischen Überlieferungen, die Tardel, Untersuchungen z. mhd. Spielmannspoesie S. 23 anführt.

sungasaga nahe übereinstimmen. Am genauesten trifft unter allen mir bekannten Parallelen eine russische Erzählung mit ihr zusammen, die in Afanasiefs Märchensammlung in Nr. 5 des 8. Bandes gedruckt ist. Dort verlangt der Held, neun Tage alt, von seinem Vater, daß er ihn ausziehen lasse, die schönste Frau zu erwerben. Er begegnet unterwegs einem Alten: „Wohin gehst du?“ Der Jüngling weist den Frager grob ab, kehrt aber doch wieder um und sagt ihm, was er vorhabe. „Du kannst nicht zu Fuß dort hingelangen!“ „Wie soll ich hinkommen, ich finde kein Pferd!“ „Geh nach Haus, laß die dreißig Pferde deines Vaters ins blaue Meer treiben und nimm jenes Pferd, das weiter als alle übrigen ins Wasser geht.“ So geschieht es. — Hier stimmt, wie man sieht, sowohl die Beihilfe des „Alten“, als die Art der Roßwahl, auch daß sie im frühesten Alter des Helden statthat, genau zur nordischen Überlieferung.

Die Kæmpeviser enthalten über die Art, wie Sigfrid sein Roß erwirbt, mehrfach abweichende Angaben. Im dänisch-schwedisch-norwegischen Liede von Sivard Snarensvend findet keine Roßwahl statt, sondern der jugendliche Held erhält bei seinem Auszuge zu Gripir das Pferd von der Mutter, in deren Stall es steht. Das läßt sich als spätere Änderung sehr wohl verstehen, bemerkenswert aber ist, daß dies Roß als äußerst wild, gefährlich und heimtückisch geschildert wird; es beißt und schlägt, seine Augen leuchten wie der Morgenstern, Feuer weht vom Gebiß, die Mutter warnt den Sohn vor des Rosses „vrede“ (A 7) oder gar „sned“ (B 6), es macht Sprünge, die „nicht gut waren“, sein Reiter schwitzt Blut, es springt aber auch über die Mauer von Gripis Schloß (wie in „Sivard og Brynild“ auf den Glasberg) und in der Fassung D, bei der Grundtvig, wie sich wohl nachweisen ließe, die Tätigkeit Vedels überschätzt hat, bringt es dem Helden wirklich den Tod. Es könnte wohl scheinen, daß in diesen Angaben ähnlich wie in der þiđrekssaga Roßwahl und Roßprobe konfundiert seien. Allein es liegt näher anzunehmen, daß schon in der Roßwahlformel, die der Vǫlsungasaga ebenso bekannt war wie

vermutlich der deutschen Überlieferung, das Roß, wie recht oft in parallelen Erzählungen,* als äußerst unbändig geschildert war und auch dem Helden nur mit Widerstreben sich fügend. Daß dem wirklich so war, wird sich uns noch weiter unten entscheidend bestätigen; gerade von hier aus verstehen wir aber nun, wie die þiđrekssaga dazu kommen konnte, das unbändige Roß, das der junge Sigfrid aus der Herde wählt, zu identifizieren mit dem unbändigen Rosse Brünhilds, das er an Gunthers Statt zähmt.

Das färöische Lied hat Str. 53/54 die reine Roßwahl in ähnlicher Ausprägung wie die Vǫlsungasaga: Sjurdur wirft einen Stein in den Fluß und wählt aus den Rossen dasjenige, das vor dem Wurfe nicht weicht. Dies geschieht aber auf dem Wege von der Mutter zu Regin, so daß hier also eine Art Zwischenstufe sich ergibt zwischen der Saga und dem Liede von Sivard Snarensvend.

Für das so erworbene Roß hat weder die Erlösungssage, noch hatte von Haus aus die Werbungssage eine Verwendung. Es kann in ihnen nicht ursprünglich sein. Ich werde unten nachweisen, aus welcher, dritten, Überlieferung es in die Sigfridsage gekommen ist. Bei der Zusammenschmelzung der drei großen Überlieferungsreihen aber zu einer einheitlichen Sigfridsage lag es nahe, diesem Rosse auch in den beiden anderen Überlieferungen, der Erlösungs- und Werbungssage, Verwendung zu geben. So ward es

* Bei Radloff z. B. (Proben der Volkslitter. der türk. Stämme Südsibiriens 1,297) zieht ein Knabe aus, um eine Jungfrau zu werben, und wünscht ein Pferd. Sein Vater, „der Greis", heißt ihn das beste aus seiner Herde wählen; keines taugt des Knaben Kraft. Da schickt ihn der Alte auf einen Berg, das scheckige Füllen einer scheckigen Stute zu holen. „Mit der Faust riß er es fort. Das Füllen bäumte sich, bis zu den Sternen des Himmels bäumte es sich, bis zu der Wurzel der Erde bäumte es sich. Der Knabe lief hinzu, bestieg es" usw. Vgl. auch oben S. 153, die aus dem Schlangentypus stammende Roßerwerbung in einer Brautwerbervariante. Dort ist stehend von keiner Roßwahl die Rede, sondern das Pferd wird an einer bestimmten Stelle unter der Erde, sonst auch (KHM 126) auf der Erde immer nach Anweisung eines Alten, eines Bettlers usw. gefunden.

denn dort zur Wegführung des Schatzes gebraucht, den Sigfrid nach dem Seifridsliede im Berge, nach der eddischen Auffassung von Fafni erwarb, hier aber und zwar nur in der nordischen Fassung der Werbungssage zum Durchreiten der Waberlohe: wobei — hier kehren wir endlich zu Kap. 27 der Vǫlsungasaga zurück — das von Sigurđ früher erworbene und gebändigte Roß das nach dem Brautwerbertypus zu bändigende Roß Brynhilds verdrängte. Daß es wirklich um dies sich ursprünglich handelte, scheint noch aus einem kleinen Zuge hervorzugehen, der, in der Prosa schon weiter im Sinne der allgemeinen Umgestaltung der Szene geändert, nur mehr in den Strophen sich findet. In der Prosa hält Sigurđ zwar 27.18 f. das Schwert in der Hand, treibt Grani aber mit den Sporen* an. Die Strophe 24 aber sagt:

Sigurþr Grana
sverþi keyrþi.

So bearbeitet der Helfer das unbändige Roß der Königin mit einer Keule oder Trümmern ihrer Heldenwaffe, die er zerbrochen, oben S. 157.

Das *fagrt herbergi*, in dem Sigurđ Kap. 27.41 nach durchrittener Lohe die Brynhild findet, ist wie die *borg gulli bysta* 27.10 nicht zu trennen von dem Goldsaal der Igđnamal oben S. 112, stammt also mit der Waberlohe aus der Erlösungssage.** Daß aber im Gespräch mit Sigurđ Brynhild als die kriegerische Königin erscheint, umworben von Freiern, die sie zurückgewiesen, daß sie nur zögernd und widerwillig dem Manne als Gattin sich hingibt, der ihre Probe bestanden, stimmt vollkommen zum Verhalten der starken Königin im Brautwerbertypus, oben S. 162. Die nordische Sage jedoch hat für dies ihr überlieferte Zaudern Brynhilds eine neue, innerliche Begründung gefunden in der Situation,

---

* Diese sehr ritterlich aussehenden goldenen Sporen erinnern zugleich an das der þiđrekssaga entlehnte Kap. 22 der Vǫlsungasaga Z. 5: *ǫll hans vápn váru gulli búin.*

** Die SE ist hier noch einen Schritt weiter gegangen, indem sie Brynhilds Saal nach Hindarfjall verlegt und die Werbenden dementsprechend *upp a fjallit* reiten läßt.

die sich nach der Verschmelzung von Erlösungs- und Werbungssage ergab: Brynhild zaudert, weil sie Gunnar sich hingeben soll statt ihrem Verlobten Sigurđ.

Es folgt nun die Erzählung, wie Sigurđ im Brautbett Gunnars Stelle einnimmt. Daß diese Szene im Kerne der deutschen Sage von der Stellvertretung im Ehebett entspricht, duldet keinen Zweifel; die Vergleichung mit dem Märchen beweist zugleich, daß die deutsche Überlieferung die ursprünglichere Fassung darstellt. Die nordische Sage hat von dem ganzen Zusammenhange nichts als die Tatsache einer Stellvertretung im Brautgemache bewahrt, die die Rechte des künftigen Gatten nicht verletzt. An dieser Verstümmelung des alten Zusammenhangs trägt mangelhafte Überlieferung wohl nicht allein die Schuld. Vielmehr wird dabei eine unzeitige Erinnerung an jenen Fall mitgewirkt haben, in dem das Leben eine Stellvertretung im Brautbett statthaben ließ: die Prokurationsehe. Darum trennt in der nordischen Sage auch das blanke Schwert die Ruhenden, wie es die Sitte dort als Symbol forderte.* Den keuschen Charakter des Beilagers betont die eddische Überlieferung stärker als das Nibelungenlied im Gegensatze zur þiđrekssaga, worüber oben S. 186; mit dieser aber teilt sie gegen das Lied die Angabe, daß die Stellvertretung im Brautbett durch drei Nächte sich fortsetzt; wir wissen, daß Entsprechendes im Märchen sich findet, oben S. 185. Die Hochzeit läßt die Vǫlsungasaga wieder wie das Nibelungenlied, aber kaum ursprünglich, am burgundischen Hofe stattfinden.

Eine Bemerkung für sich verdient endlich noch das Mittel, dessen Sigurđ sich zur Täuschung Brynhilds bedient: statt der Tarnkappe oder des Kleidertausches deutscher Sage erscheint hier der Gestaltentausch. Ich halte es für möglich,

* Soweit scheint mir Heinzel-Detters Hinweis S. 460 f. ihres Eddakommentars berechtigt. Daß aber die nordische Überlieferung irgendwo die Meinung vertrete, Sigurđ habe wie ein richtiger Prokurator in seiner eigenen Gestalt neben Brynhild gelegen und diese sei nicht durch den Gestaltentausch, sondern ungefähr wie Francesca da Rimini getäuscht worden, halte ich für unrichtig.

daß die nordische Überlieferung dies weiter verbreitete Motiv aus der Merlinsage entlehnte. Dort wird es in der bekannten Geschichte, wie Uterpandragon die Liebe der Herzogin von Tintaiel gewinnt — dem Germanisten liegt es vielleicht nahe, zuvörderst die Erzählung Albrechts bei Füetrer (S. 44 ff. meiner Ausgabe, vgl. Einleitung S. XLVIII f.) einzusehen, vgl. Merlin p. p. G. Paris et J. Ulrich 1.110 f. —, zu gleichem Zwecke und unter ähnlichen Umständen wie in der Sigurđsage verwandt: König Uterpandragon reitet mit Merlin und einem Gefolgsmann aus, Igernen zu gewinnen, wie Gunnar mit Sigurđ und Hǫgni nach Brynhild, und unterwegs gibt Merlins Zauber dem König die Gestalt von Igernens Gatten, so daß er mit ihr das Lager teilt wie Grimhilds Zauber dem Sigurđ Gunnars Gestalt gibt, in der er Brynhilds Lager teilt. Uterpandragons Abenteuer ist als eine reine Amphitryongeschichte im übrigen freilich von dem inneren Zusammenhang unsrer Erzählung weit entfernt; aber man erinnere sich, daß auch die Erzählung, wie Sigmund sein Schwert gewinnt, zu der allerdings anderweite Parallelen nicht fehlen, einer Episode der Merlinsage bei Robert v. Boron — Arthurs Schwertgewinnung — nahe verwandt ist.

Die Geschichte von Brynhilds Erwerbung wird in anderen Denkmälern der nordischen Überlieferung als den bisher betrachteten noch mit mancherlei Abweichungen erzählt. Der Kern aber ist überall der gleiche, und ich verschiebe die Erörterung der übrigen Varianten, um hier sofort die Vergleichung der gesamten Werbungssage mit dem Märchen durchzuführen.

Von der Geschichte der Werbung schreitet die Erzählung der Sage im Norden sogleich mit raschem Schritt der Geschichte von Sigurđs Ermordung zu. Die äußeren Ereignisse, aus denen der Tod des Helden resultiert, sind in der nordischen Überlieferung, so breit und mannigfaltig von ihr die inneren Vorgänge, namentlich in Brynhild, geschildert werden, sehr einfach und in der Hauptsache in allen Quellen gleichmäßig feststehend: Brynhild erfährt den ihr gespielten Betrug, betreibt fortan Sigurđs Ermordung, die Gunnar tat-

sächlich durchführt, und tötet sich selbst, nachdem sie solches erreicht hat. Dieser Verlauf der Ereignisse aber ist im Grunde völlig identisch mit der deutschen Sage, wie Nibelungenlied und þiđrekssaga sie erzählen, nur daß hier Brünhilds Tod wegfällt. Ich darf also beide Überlieferungsreihen in der Besprechung gleich zusammennehmen.

Wir bemerken sofort, daß der gezeichnete Gang der Ereignisse auch mit der Entwicklung des Brautwerbermärchens nahe übereinkommt: auch dort erfährt die starke Königin bald nach geschlossener Ehe den Betrug, den man ihr gespielt, und liegt so lange dem Gatten an, bis er den „Helfer" beseitigt. Getötet wird dieser im Märchen freilich nicht. Er verliert dort nur die Füße, um dann jene Fortsetzung des Märchens zu erleben, die keinen Eingang in unsere Sage gefunden hat.

Ich wende mich denn sogleich zur Betrachtung der einzelnen Sagen und nehme meinen Ausgang wieder von der Vǫlsungasaga.

Deutlicher als irgendwo wird im 28. Kap. der Vǫlsungasaga die Verschiedenheit der vorausliegenden Quellen erkennbar, die nach Inhalt und Form sich scharf voneinander abheben. Eine Hauptmasse breiter Redeszenen ohne Handlung, ganz psychologischen Interessen zugewandt, weit weniger bestrebt, die äußere Handlung darzustellen, als das Innere der beteiligten Personen zu ergründen und zu entwickeln, und darum auch mehr Gegenstand literargeschichtlicher als sagengeschichtlicher Untersuchung. Andere Teile aber, von Heusler richtig herausgefunden und zunächst in den Abschnitten Kap. 28.1–16, 29.144–151 gegeben, die inhaltlich unmittelbar aneinander schließen, gedrängt und voll rasch fortschreitender Handlung: ein Nachhall eben jenes „alten Sigurđsliedes", das für die Werbungsgeschichte in Kap. 41.30 ff. die Hauptquelle abgab.

Auch die Snorra Edda hat in Kap. 41.30 ff. dieselbe Erzählung mit kleinen Abweichungen im einzelnen.*

* Ich glaube nicht, daß die SE und V hier verschiedenen Quellen folgen wie Heusler a. a. O. S. 59 f. annimmt. Für das Nähere muß ich

In beiden nordischen Quellen fällt flüchtigstem Hinhorchen schon der völlige Einklang ihrer Erzählung mit der deutschen Sage ins Ohr, wie Nibelungenlied und þiđrekssaga sie bieten. Ich erlaube mir hier einmal sogleich das Stoffgeschichtliche zu besprechen, um nachher erst die literargeschichtlichen Einzelheiten zu erörtern.

In der Erzählung der genannten deutschen und nordischen Quellen erhält Brünhild einige Zeit nach ihrer Vermählung mit Gunther die Aufklärung über den Betrug, dem sie zum Opfer gefallen, durch Kriemhild-Guđrun und zwar gelegentlich eines Streites, in den sie mit der Schwägerin gerät. Beweisobjekt für den Betrug ist ein Ring, den Kriemhild-Guđrun durch Sigfrid besitzt und Gunther besitzen müßte, wenn er es gewesen wäre, der seinerzeit das Lager mit Brünhild geteilt.

Dieser Bericht stimmt, wie schon oben hervorgehoben, im Eingang zunächst völlig mit dem Märchen: die starke Königin erfährt einige Zeit nach eingegangener Ehe den ihr gespielten Betrug. Auch manche Einzelheiten klingen in Märchen und Sage zusammen. Brynhild wird der Vorwurf gemacht, daß Sigurđ ihr *frumverr* gewesen, ihr das Magdtum genommen habe; wir wissen, daß von der Märchenkönigin die Leute spottend sagen: „Nikita hat mit der Königin geschlafen“, oben S. 168. Das Geheimnis durch eine besondere Person verraten zu lassen, darauf ist auch gelegentlich das Märchen verfallen, oben S. 167, Var. 12; eigentümlich ist der Sage, daß der Verrat hier durch die Gattin das Helfers und gelegentlich eines Streites erfolgt. Ersteres war mit der Einführung dieser dem Märchen unbekannten Schwägerin gegeben, Verrat eines Geheimnisses gelegentlich eines Zankes aber ist ein oft belegtes und offenbar aus dem Leben entnommenes Motiv; sehr oft z. B. wird die bisher geheim gehaltene Abkunft eines Helden gelegentlich eines Streites verraten, in den er mit seinen Spielkameraden gerät.*

---

auf die oben angekündigte Untersuchung verweisen, einstweilen vgl. man die Zusammenstellung unten S. 208 ff.

* Dem Germanisten geläufige Belege: Hartmanns Gregor und das norwegische Sigurdslied.

Der Sage eigentümlich ist weiter, daß der Betrug durch einen besonderen Gegenstand bewiesen wird: einen Ring, dem das Nibelungenlied noch den Gürtel hinzugefügt hat, vielleicht im Hinblick auf jene symbolische Bedeutung des Frauengürtels, die ich Hilde-Gudrun S. 232 f. belegt und besprochen habe. Das Ringmotiv liegt sichtlich auf der Linie jener feiner zugespitzten Entwicklung im Brautwerbertypus, die wir oben S. 166 f. als die ursprüngliche des Märchens in Anspruch genommen haben: der gespielte Betrug kommt dadurch an den Tag, daß der königliche Gatte über eine Sache nicht Bescheid weiß, die aus der Brautnacht sich ableitet. Das Märchen hörten wir sagen: der König weiß nicht, was er wissen müßte, wenn er in der Brautnacht neben der Starken gelegen hätte. Die Sage hat es gegenständlicher gewandt: er besitzt nicht, was er besitzen müßte, wenn er in der Brautnacht neben der Starken gelegen hätte. Ich darf vielleicht hier schon darauf hinweisen, daß der Gedanke in einer anderen Quelle als den hier zunächst behandelten zu schärferem Ausdruck gekommen ist, nämlich im großen Sigurđsliede, wie es in Kap. 29.5 der Vǫlsungasaga sich spiegelt.

Von der Streitszene, wie Nibelungenlied und Þiđrekssaga sie enthalten, weiß innerhalb der nordischen Überlieferung nur das alte Sigurđslied und was aus ihm sich ableitet. Wird durch die doppelte Bezeugung im Norden und in Deutschland aber nicht doch ein sehr hohes Alter für diese Szene gewährleistet, die das Märchen nicht kennt? Ich muß, um diese Frage richtig zu beantworten, etwas weiter ausholen.

Es ist schon von Edzardi, Germ. 23.91 f., darauf hingewiesen worden, daß die fragliche Erzählung der Vǫlsungasaga nicht bloß in den Grundzügen der Handlung, sondern auch im einzelnen manche Berührung mit der deutschen Überlieferung aufweist. Seine Zusammenstellung ist aber unvollständig und gibt kein scharfes Bild des Zusammenhangs. Ich nehme also die Untersuchung noch einmal auf.** Der Zusammenklang

** Eine eindringlichere Vergleichung hat jetzt Boer, Untersuchungen 2.29 ff. gegeben. Sie wird die oben gegebene nicht ganz überflüssig er-

deutscher und nordischer Überlieferung erweist sich hier in der Tat als ein auffällig genauer; die Berührung reicht an zahlreichen Stellen bis in den Wortlaut hinein.

Wie ein Aventiurenanfang lautet der Beginn der Erzählung in der Saga (V) und der Snorra Edda (S), und er entspricht auch im einzelnen ganz der þiđrekssaga (þ) und dem Nibelungenliede. V: *þat er einn dag, er þę́r gengu til árinnar saman* und S 41.30 *þat var eitt sinn, at Brynhildr og Guđrún gengu til vatns* entsprechend þ 343,1 *Nv er þat œit sinn at drotningin Brynilldr gengr i sina holl* und Nib. 814.1 *Vor einer vesperzîte . . .* 815.1 *zesamene dô gesâzen die küneginne.*

Die Frauen führt eine Gelegenheit zusammen, die nichts Außergewöhnliches bedeutet. Sie wird in den verschiedenen Quellen verschieden bezeichnet: heroisch-primitiv — Bad im Flusse — in VS, kultivierter — Brynilld kommt nach der Halle, in der die Königinnen offenbar auch sonst weilen — in þ. Es ist kaum zu bezweifeln, daß die Verlegung der Szene ins Bad das Ursprünglichere bietet. Läßt doch auch eine Märchenvariante (7) den Betrug bei der Werbung durch die Königin entdecken, während sie im Bade sich befindet, zusammen — nun nicht mit ihrer Rivalin, sondern dem Gemahl. Vergleicht man jene Erzählung des Märchens (oben S. 166), so erkennt man sogleich, wie viel besser dort die Badeszene im Gefüge der Handlung begründet und verankert ist: sie wird notwendig, weil nur bei dieser Gelegenheit der Gatte im hellen Tageslichte die Striemen am unbekleideten Leibe der Königin entdecken kann, wobei er denn durch seine Unkenntnis ihrer Ursache sich verrät. Ich halte also die Badeszene der Sage für eine Umgestaltung der ursprünglicheren Badeszene des Märchens; die Umgestaltung wurde notwendig, wenn erst das anstößige Prügelmotiv wegfiel, das, wie oben aus der Hvenischen Chronik belegt werden konnte, ursprünglich der Sage wie dem Märchen bekannt war.

---

scheinen lassen, da diese, wenn schon mehrfach mit Boer zusammentreffend, ganz anders angelegt ist und manches dort nicht Angeführte bemerkt. Übrigens bietet auch Boer einiges, das ich nicht angemerkt hatte und nun auch nicht nachträglich übernommen habe; ich bitte also seine Ausführungen zu vergleichen.

Das Nibelungenlied verteilt gegen V S þ den Streit auf zwei Gelegenheiten und Orte und zeigt damit ebenso wie in der Bezeichnung der Gelegenheit — vesperîe und Kirchgang — deutlich die jüngere, ritterlich-höfische Umgestaltung.

Den Anlaß zum Streite gibt im Nibelungenliede eine Äußerung, in der þiđrekssaga eine Tat Kriemhilds, in den nordischen Quellen eine Tat Brynhilds. In Nibelungenlied und Snorra Edda widerlegt Kriemhild Brünhilds Schelte nicht nur mit Worten, sondern auch durch eine Tat, die — vor der Königin ins Münster treten, weiter als sie stromauf waten — beweisen soll, daß sie der Feindin nicht nachsteht. Das Zusammentreffen kann nicht zufällig sein und beweist also, daß die Erzählungen von V und þ, die des Zuges entbehren, in diesem Punkte lückenhaft sind. Für V gegenüber S ist das ja auch sonst klar; die in V fehlende Begründung für das *vađa út á ána* der Brynhild, die S gibt — sie will nicht des Wassers brauchen, das schon durch Guđruns Haar geflossen —, ist für das Verständnis des ganzen Vorgangs schlechterdings unentbehrlich. Auch das färöische Brinhildlied hat (Str. 162) diese Motivierung aufgenommen.

Das Streitgespräch selbst zeigt in beiden Überlieferungsreihen völlig gleichen Aufbau: ein Vergleich der Ehemänner; Brünhild erhebt sich auf Ruhm und Taten des Gatten siegesgewiß über die Schwägerin und wird durch deren Enthüllungen unerwartet in einen schwindelnden Abgrund gestürzt. Aber auch die Einzelheiten von Rede und Gegenrede berühren sich in der auffälligsten Weise. Brynhild rühmt ihren Gatten vor Sigurđ (und zwar deutlicher in S 41.33 *þvíat hon átti buanda hugađan betr* als in V 28.5 *minn maþr unnit mǫrg snildarverk*) = Nib. 816, 818.3 *sô muost tu vor im lân Gunthern den recken.* In V wie im Nibelungenliede macht Brynhild dem Gatten der Schwägerin den freilich verschieden gefaßten Vorwurf der Knechtschaft. S entbehrt des Zuges, ist hier also lückenhaft; þ hat sichtlich geändert, da nach ihr Brynhild die Feindin in den Wald gehen und nach den Fährten der Hindin forschen heißt,

trifft aber in dem Verweise auf Sigurđs dunkle Jugend in bemerkenswerter Weise mit V zusammen.

Wie eine Übersetzung aus dem Nibelungenliede klingen die folgenden Worte in V: *Guþrún svarar meþ reiþi: „þá vęrir þú vitrari, ef þú þegþir“* = Nib. 839.1 *Dô sprach diu frouwe Kriemhilt* (*zornec was ir muot*): *„kundestu noch geswîgen, daz wære dir guot“*. Wenn Guđrun ihren Gatten vor allen anderen Männern rühmt V 28.9: *er þat allra manna mál, at engi hafi slíkr komit i verǫldina fyrir hversvetna sakir,* so tut sie ein gleiches in Nib. 815.3, 817, 819.3 (*an vil manegen dingen* = *fyrir hversvetna sakir*); mit der Formulierung von S 41.36 *at hon átti þann man, er eigi Gunnarr var jafnfrækn* trifft Nib. 824.2 *erst tiuwerr danne sî Gunther* genauer zusammen; þ hat inhaltlich Ähnliches.

Zu V 28.10 *eigi samir þér vel at lasta hann, þvíat hann er þinn frumverr* stimmt wieder genau Nib. 839/40 *dû hast geschendet selbe den dînen schœnen lîp . . . den dînen schœnen lîp minnet êrste Sîvrit;* vgl. auch þiđrekssaga 343.17 und 24 *„þinn frumværr“* und 25 ff. Der Aufbau dieses Teils des Gesprächs in der þiđrekssaga zeigt zugleich, daß sichtlich auch hier die Snorra Edda Ursprüngliches hat. In þ antwortet Brynhild auf Grimilds Frage, wer ihr erster Mann gewesen, zuversichtlich, Gunnar habe sie gewonnen, zum Weibe gemacht und hieher gebracht und Grimild gibt ihr darauf höhnend die Aufklärung: *Nú lygr þú . . . . Sá mađr er þinn meydóm tók fyrsta sinn hæitir Sigurđr svæinn.* Ganz so in S. 41.38: *þá svarar Brynhildr: meira var þat vert, er Gunarr reiđ vaforlogann, en Sigurđr þorđi eigi. þá hló Guđrún ok mælti: ætlar þú, at Gunarr riđi vaforlogann? Sá ætla ek at gengi i rekkju hjá þér, er mér gaf gullbaug þenna.* Nib. 840.4 hat nur den negativen Teil in Kriemhilds Aufklärung: *jâne was ez niht mîn bruoder der dir den magetuom an gewan.* Zu V 28.13 *tók af hendi þér hringinn* muß man noch S 41.42 *er mér gaf gullbaug þenna* heranziehen, um die volle Entsprechung zu bekommen zu Nib. 847.2 *ich erziug ez mit dem golde deich an der hende hân: daz brâhte mir mîn vriedel, dô er erste bî iu lac* und þiđrekssaga 343.28

þat skýt ek hér til þessa fingrgullz, er hann tók af þér, þa er hann hafđi tækit þinn meydóm. þetta sama gull tók hann af þinni hændi ok gaf mér.

Zu V 28.14 *Brynhildr sér nú þenna hring ok kennir* (fehlt in S!) vgl. Nib. 850.3 *dô den gesach vrou Prünhilt, weinen si began* und þiđrekssaga 343.30 *Oc nú er Brynilldr sér þetta gull, kennir hon, at hon hæfir átt.* Zu V 28.15 *þá fǫlnar hon, sem hon dauþ vęri* hat nur þ, nicht auch Nib., eine und zwar sehr deutliche Entsprechung, 343.36: *hennar lícame er nu suá rauđr sem nýdreyrt blóđ.* Der Abschluß in V 28.15 *Brynhildr fór heim ok męlti ekki orþ um kveldit* entspricht S 41.45 *þá þagnađi Brynhildr ok gekk heim*, doch ordnet S die beiden Angaben wie þiđrekssaga 343.37: *nú þægir hon oc mælir ækki orđ; stendr upp oc gengr i brot*; Nib. 851 ff. weicht ab.

Im folgenden hat S die Vorlage so stark gekürzt, daß sie zur Vergleichung im einzelnen nicht mehr in Betracht kommt. V 29.144 *Ok nú ferr Gunnarr at hitta hana í annat sin ok spyrr, hví gegndi hennar mein* hat eine sehr genaue Entsprechung in Nib. 852.2: *Der künec kom mit recken, weinen er dô sach die sînen triutinne: wie güetlîch er sprach „saget mir, liebiu frouwe, wer hât iu getân?“*; weniger genau entspricht der Eingang von K. 344 der þiđrekssaga. Brynhilds Reden selbst jedoch, wie V sie gibt, stehen wieder der þiđrekssaga näher; vgl. V 29.147 *Sigurþr hefir mik vélt ok eigi síþr þik, þá er þú lézt hann fara í mína sæng* mit þ 344.11 *Sigurđr svæinn hæfir rofit yckor trúnađarmál . . . er þú . . létz Sigurđ svæin taka minn meydóm* und besonders den Schluß in V 29.150 *hann hefir þat alt sagt Guþrúnu, en hon brigzlir mér* mit þ 344.12 *oc sagt sinni kono Grímilldi allt . . . þat sama færđi Grímilldr mér í brigzli*; doch vgl. dazu auch Nib. 853.3 und 858.4 nebst der Unterredung zwischen Prünhild und Hagen Nib. 863 ff., die Einzelnes von dem aufgenommen hat, was dort in der Unterredung der Königin mit Gunnar steht. So stimmt auch mit der Erklärung Gunnars in V 30.27 *Gunnarr segir Sigurþ deyja skulu eþa man ek deyja ella* die Erklärung Hagens

Nib. 867.4 *dar umbe wil ich sterben, ez engê im an daz leben sîn* wörtlich überein. Die Unterredung der Brüder schließt da und dort die inneren Vorbereitungen zum Morde; im Einzelnen vgl. man noch V 30.32 mit Nib. 867.3. In der Ausführung des gefaßten Entschlusses gehen dann die beiden Überlieferungsreihen völlig auseinander.

Diese weitgehende Verwandtschaft, die an vielen Stellen bis in die Einzelheiten des Ausdrucks hineinreicht, läßt sich nur aus der genauen Benützung gemeinsamer Quellen erklären, an deren poetischer Form kein Zweifel bestehen kann. Nun spricht von vorneherein alle Wahrscheinlichkeit für eine Benützung der deutschen Überlieferung durch die nordische, nicht das Umgekehrte; es ist aber durch unsere Vergleiche zugleich deutlich geworden, daß weder im Nibelungenlied noch in der þiđrekssaga jenes deutsche Gedicht vorliegt, das in die Sigurđarkviđa in forna eingegangen ist, da die eddische Überlieferung bald mit dem einen, bald mit dem anderen Denkmal zusammen geht. Offenbar muß jene in den Norden gewanderte deutsche Dichtung alle Züge enthalten haben, die durch eine Kombination V + N, S + N, S + þ (und was hier nicht weiter in Frage kommt þ + N)* gegeben sind. Es ist klar, daß diese Momente zugleich für die Vorgeschichte des Nibelungenliedes von größter Bedeutung sind; davon ist hier nicht zu handeln.

Für unsere Untersuchung ergibt sich aus der gewonnenen Erkenntnis zunächst die Antwort auf die oben gestellte Frage, ob der Streit der Frauen in der Sage sehr alt sein müsse, weil deutsche und nordische Überlieferung ihn bezeugen. Die Antwort lautet offenbar negativ, denn das alte Sigurđslied nahm die Szene aus einer Quelle, die mit dem gleichen Wortlaut, der ihm vorlag, in Deutschland noch am Ende des 12. Jahrhunderts im Umlaufe war. Es könnte also ganz wohl sein, daß sie spät erst, etwa erst im 12. Jahr-

* V + S beweist natürlich nicht für die deutsche Quelle, sondern nur für das alte Sigurđslied; V + þ ohne wenigstens einen Anklang in N ist auch nicht ohne weiteres beweisend, weil V hier, wie nachgewiesenermaßen sonst, auch aus þ entlehnt haben könnte.

hundert, in den Norden gedrungen und dort von einem Dichter aufgenommen wäre, der, in ein älteres nordisches Lied sie einführend, damit „das alte Sigurđslied“ gestaltete.

Es wird nützlich sein, ehe wir weiter gehen, das Gedicht selbst, soweit es uns in den Brotstrophen des Codex Regius überliefert ist, noch auf sein Verhältnis zur deutschen Überlieferung zu prüfen.

Da finden denn in der vom Codex Regius überlieferten Originalgestalt des Gedichtes gleich die beiden ersten erhaltenen Strophen ihre deutlichen Parallelen in der deutschen Überlieferung. Die Frage der ersten Strophe, was Sigurđ denn verbrochen habe, daß Gunnar ihn morden wolle, hat ihre genaue Entsprechung in Giselhers Frage an die den Mord Planenden 866,1: *Ir vil guoten recken, warumbe tuot ir daz?*, und die Antwort Gunnars: „Er hat Brynhild das Magdtum genommen“, trifft mit Hagens Antwort Nib. 867 zusammen. Es sind lediglich, wie schon oben, in der deutschen Sage die Rollen Gunnars und Hǫgnis vertauscht; hier blieb das Eddalied der alten nordischen Auffassung treu.

Auch darin hielt das alte Sigurđslied die gemeinnordische Auffassung fest, daß Gutthorm als Sigurđs Mörder erscheint, in der Örtlichkeit aber schloß es deutscher Überlieferung sich an: Sigurđ wird nicht im Bette, sondern draußen im Walde erschlagen. Der Sammler des Codex Regius hielt diese Abweichung von den sonstigen nordischen Berichten für auffallend genug, um sie und ihre Übereinstimmung mit deutscher Sage eigens zu vermerken.* Vielleicht wird man

* Die Bemerkung des Sammlers, nach dem alten Guđrunsliede sei Sigurđ auf dem Ding erschlagen worden, kann nicht mit Heinzel-Detter a. a. O. S. 447 zu dem „Gsprech“ von Seifr. 178 gestellt werden, das doch zu den Unterredungen gehört, in denen der Mord geplant wird. Ich halte jene Bemerkung für ein Mißverständnis von Strophe 4,1 des zweiten Guđrunliedes [so auch Neckel, Eddastudien 232 A. 2], dessen Auffassung der Sage sich vollständig an das alte Sigurđslied anschließt: Sigurđ den Gjukungen weit überlegen = Vǫlss. 26,18 (über das Verhältnis dieser Stelle zum alten Sigurđsliede s. unten), Angst der Brüder vor Sigurđs Überlegenheit = Brot 7 ff., Granis Trauer = Brot 6,5, Sigurđ von Gotthorm im Walde erschlagen = Brot 4 und 11, Hǫgnis trotziger Bericht = Brot 6,

finden, daß schon hier die Mischung nordischer und deutscher Züge keinen ganz gelungenen Zusammenhang hervorbrachte, da die Aufreizung des Mörders durch Wolf- und Schlangenfleisch sichtlich besser in einer Erzählung steht, die den Mord sogleich an die physische Reizung anschließend im Hause selbst stattfinden ließ, nicht erst im Walde draußen, d. h. also nach längerer Pause, an anderem Ort, in ungewisserer Lage, wo er wohl mehr Vorbereitungen fordern müßte als diese Bluterhitzung des Jünglings, die nur zur Ermordung des Schlafenden in seinem Bette hinreichend scheinen möchte. Doch mag das dahingestellt bleiben; an anderen Stellen wird es vollkommen deutlich, daß eine nachträgliche Einwirkung deutscher Auffassungen dem Gedichte Züge einschob, die zu seiner sonstigen, nordischer Überlieferung folgenden Darstellung nicht stimmen. Wenn Hǫgni, wie man wohl mit Recht annimmt, in Str. 1 und 3 der Redende ist, so steht dazu Str. 6 in Widerspruch; wohl aber stimmt dies trotzige Bekenntnis Hǫgnis zu Sigurđs Ermordung genau zu Nib. 993, 1001. Der gleiche Riß geht im Liede durch Brynhilds Äußerungen. Aus 3,7 wie aus 14 ff. geht hervor, daß sie Gunnar haßt und Sigurđ liebt (oder doch als Gatten an seiner Stelle begehrt, denn beim Gefühlsmäßigen verweilt diese Dichtung nicht);* damit aber steht ihre Einigkeit mit den Brüdern

---

Gudruns Rachebedürfnis = Brot 10,7. Also durchweg deutsche und nordische Züge in genau derselben Mischung wie im alten Sigurđsliede, so daß eine unmittelbare literarische Abhängigkeit von diesem Gedichte für das im Alter überschätzte Guđrunlied sicher wird. (Über die deutschen Elemente dieses Gedichtes, sein Alter und seine Beziehungen s. die eindringlicheren Ausführungen Neckels a. a. O. 221 ff., 315 ff. Danach reicht der deutsche Einfluß in diesem Liede über das im Brot Gebotene hinaus; doch wird S. 453 f. wie oben Benützung der Sigkv. sk. durch Guđ. II. angenommen.)

* Ich weiche hier von Heuslers Auffassung ab, der in dem Liede keine Liebe Brynhilds zu Sigurđ finden will. Aber abgesehen von dem Schlusse, der sich m. E. nur bei dieser Voraussetzung erklärt, muß man für diese Art Dichtung anerkennen, daß 3,5 ff. nicht etwa bloß die subjektive Auffassung Hǫgnis, sondern wirklich den objektiven Tatbestand wiedergibt, wie der Dichter ihn sah.

Str. 7 f. in Widerspruch. Hier spielt die Königin dieselbe Rolle wie in der deutschen Sage und es ist wohl kein Zufall, daß Brynhilds Bemerkung: „Sigurđ hätte euch noch untergekriegt, wenn er länger gelebt hätte“, aufs genaueste mit einer Bemerkung Brynilds in der þiđrekssaga zusammentrifft, Kap. 344.18: *er hann* (Sigurđ) *sua stollz oc sua rikr, at æigi man langt heđan liđa ađr en þer munot allir hanom þiona.* Das Nibelungenlied legt (993, vgl. 870) dieselbe Bemerkung Hagen in den Mund. So entspricht auch die Verfluchung Gunnars durch Guđrun Str. 10 der Haltung Kriemhilds im Nibelungenliede, wie ihr Ruf nach Rache (10.8) Nib. 1012.4 = þiđrekss. 348.14 entspricht. Auch daß Str. 11 Atlis Rache in Aussicht gestellt wird, nicht als Entgelt für die Kränkung Brynhilds, sondern für Sigurđs Ermordung, entspricht deutscher, nicht nordischer Auffassung.

Es ist aus diesen Ausführungen klar geworden, daß dies Gedicht weder so einheitlich ist, wie Heusler annehmen wollte, noch auch vermutlich so alt. Es stehen in ihm sichtlich neben Bestandteilen aus älterer nordischer Überlieferung solche, die nachträglich doch wohl aus jüngst eingewanderter deutscher Dichtung entnommen sind. Ich treffe in dieser Auffassung im Prinzip mit Neckel zusammen, der kürzlich ZfdPh. 39, 293 ff. (vgl. dazu Eddastudien 345 ff.) auf ganz anderen Wegen wandelnd und auch im einzelnen seiner Ergebnisse von meinen Ausführungen sich beträchtlich unterscheidend, doch gleichfalls ältere und jüngere Bestandteile, welch letztere nicht einfach als Interpolationen sich ausscheiden lassen, in den Brotstrophen hat erkennen wollen.

Für das hier Behauptete wird sich noch eine Stütze ergeben, wenn ich nun dazu fortschreite die Werbungssage der übrigen nordischen Quellen zu betrachten.

Denselben Stoff wie das alte Sigurđslied behandelt im gleichen Ausmaß die Sigurđarkviđa in skamma. Es ist aber nicht ganz leicht den Sagenstand genau zu bezeichnen, auf dem dies ganz von Reden erfüllte Gedicht ruht. In der Tat sind die Ansichten darüber so stark auseinandergegangen, daß man kaum zwei Untersuchungen findet, die in allen

Einzelheiten einig wären. Seit Müllenhoff ist es üblich geworden die herrschenden Schwierigkeiten durch Annahme weitgehender Interpolationen zu beseitigen. Dagegen haben sich neuerdings mit Recht verschiedene Stimmen erhoben;* denn weder vermochten jene verschiedenen Interpolationstheorien auf einleuchtende formale Gründe sich zu stützen, noch haben sie die rechte Witterung für den trotz mancher Unterschiede der Darstellung durchgehenden einheitlichen Odem des Gedichtes besessen. In der Tat läßt sich, wenn man den Charakter des Liedes genügend berücksichtigt, Sinn und Zusammenhang seiner Darstellung recht wohl verstehen.** Schon Heusler hat a. a. O. eine treffende Charakteristik des Liedes gegeben; ich hebe hier mit leisen Modifikationen nur hervor, was für das stoffliche Interesse dieser Untersuchung von Wichtigkeit scheint.

Wenn das Gedicht schon, wie wahrscheinlich, *Sigurđarkviđa in skamma* genannt war, so ist es in Wirklichkeit doch eine *Brynhildarkviđa*, denn Brynhild ist seine Heldin. Das Interesse des Dichters aber zeigt sich nirgends einer einläßlichen sinnlichen Schilderung äußeren Geschehens zugewandt, sein Augenmerk sind vielmehr durchaus die inneren Vorgänge. Vor allem die seelische Verfassung, ja Entwicklung Brynhilds ist es, die ihn beschäftigt, in etwas geringerem Grade diejenige Gunnars: auf den Charakter der übrigen Personen fällt nur vereinzelt zerstreutes Licht. Das Lied ruht auf dem Grunde der Werbungssage. Wohl kennt der Dichter Sigurđ auch als Helden des ersten Teils der Erlösungssage, denn nach dem Drachenkampfe läßt er ihn, wenn 1,4 sich wirklich auf Fafnis Tötung bezieht, zu Gjuki kommen. Aber von einer vorherigen Bekanntschaft Sigurđs mit Brynhild ist nicht die Rede. Es liegt also genau die

* Jetzt auch Neckel, Eddastudien 277.

** Auch das Mißverständnis von Heinzel-Detter, die bei dem Versuche, ohne die Annahme von Interpolationen mit dem Gedichte zurecht zu kommen, die Prokurationsehe in ihm finden wollen — Atli soll wirklich geglaubt haben, die Schwester an Sigurđ verheiratet zu haben — löst sich bei solcher Rücksichtnahme auf Art und Interessen des Dichters auf. — Auch Vǫlss. 31,11 ff. hat den Sinn der Strophen nicht genau wiedergegeben.

Auffassung wie im Nibelungenliede vor. Die Ereignisse bei Gjuki entsprechen dem Kap. 26 der Vǫlsungasaga, doch geschieht der Grimhild keine Erwähnung.

Von der Werbung um Brynhild wird Str. 3—6 nur sprunghaft und andeutungsweise erzählt; Ausführlicheres darüber gibt erst jene große Rede, in der Brynhild ihr Tun erzählt und rechtfertigt, in den Strophen 33—36, die so vielfältigen Anstoß erregt haben. Im Eingange des Liedes ist nur von dem keuschen Beilager Sigurđs und Brynhilds die Rede;* 55.3 spricht dann Brynhild von dem Betruge, dem sie zum Opfer gefallen ist. Mit diesen Andeutungen verträgt sich ganz wohl die ausführlichere Darstellung anderer Quellen und wir dürfen aus ihnen als die Auffassung auch unseres Gedichtes erschließen, daß Sigurđ in Gunnars Gestalt Brynhild erwarb. Und da 32.3 ausdrücklich erwähnt wird, daß Sigurđ auf Grani ritt, so ist mit Wahrscheinlichkeit zu vermuten, daß auch nach der Auffassung dieses Dichters Sigurđ, indem er die Waberlohe durchritt, die Jungfrau erwarb; es wird darüber unten noch ein Wort zu sagen sein. Die Strophen 30 ff. sind danach folgendermaßen zu verstehen (ich setze, was im Texte nicht ausgedrückt, aber notwendig zu ergänzen ist, in Klammer): „Ich lebte als Mädchen glücklich bei meinem Bruder Atli und wollte von keiner Heirat wissen, bis ihr drei Gjukungen (Gunnar, Hǫgni, Sigurđ) zu uns kamt. (Da erwachte die Liebe in mir und) ich gelobte mich (in meinem Inneren) Sigurđ als Gattin, der an heldenhaftem Aussehen euch anderen Könige beide weit übertraf. (Wirklich bestand auch er meine Probe, aber betrügerischerweise in Gunnars Gestalt, und teilte ebenso mit mir das Lager. Ich sollte nun den Bedingungen der Freierprobe entsprechend dem Gunnar als Gattin folgen. Das wollte ich

* Überall mißverstanden scheint mir Str. 5. Sie kann sich weder in dem Sinne wie Müllenhoff, DAkde. 5.375 noch wie Detter-Heinzel a. a. O. sie auffassen, auf das keusche Beilager beziehen, ist vielmehr mit 30.5 ff. in Parallele zu setzen und besagt: „Einst lebt ich so harmlos, dann aber traf mich ein grimmes Geschick und bescherte mir (7,5) *langa þrá,* langdauernde Pein, an Stelle des Glücks meiner Mädchenjahre.“

nicht, weil ich ja Sigurđ liebte. Aber) Atli drohte mir mit Entziehung meines Erbes, wenn ich den Gunnar nicht nähme. Ich schwankte, ob ich mich nicht mit Waffengewalt widersetzen sollte, gab aber endlich nach. (In meinem Inneren) jedoch wünschte ich stets nur Sigurđ zu heiraten und keinen anderen. Denn ihn allein habe ich immer geliebt. Das alles wird Atli genau erkennen, wenn er von meinem Selbstmorde hört. Ich habe mich aber nicht mit dem Geliebten vergangen, gehe also schuldlos unter und so wird, was ich litt, nicht ungerächt bleiben."

Diese Auffassung von der Erwerbung Brynhilds stimmt also genau mit der Erzählung im alten Sigurđsliede überein, nur daß Atli nachdrücklicher eingreift. Diese Erweiterung ging sichtlich von der reicheren Rolle aus, wie sie der Burgundensage für Atli gegeben war: er vernichtet die Gjukungen und hat dazu — so argumentiert unser Dichter und zeigt damit auch hier sein Bestreben nach seelischer Vertiefung — besonderen Anlaß; war er es doch, der, durch den Gestaltentausch getäuscht wie Brynhild, die unglückliche Ehe der Schwester mit Gunnar erzwungen hatte.

Weiter dagegen entfernt sich unser Gedicht vom alten Sigurđsliede in der Art, wie es das fernere Verhältnis von Brynhild und Sigurđ entwickelt und Brynhilds Verlangen nach Sigurđs Tode begründet.

Daß Brynhild nachträglich, als Gattin Gunnars, über den Betrug der Werber aufgeklärt ward, setzt offenbar auch unser Gedicht voraus. Aber der Dichter hat dies Motiv vollständig verschwinden lassen. Weder wird Sigurđ irgendwo ein Vorwurf gemacht, daß er Gunnar bei der Stellvertretung im Ehebette betrogen habe, noch erscheint Gunnar in Brynhilds Augen irgendwie dadurch herabgesetzt, daß nicht er, sondern Sigurđ in seiner Gestalt die Probe bestand. Die Motive, die in unserem Gedichte die Handlung weiterschieben, sind eben durchaus innere, gemütliche: die Liebe Brynhilds zu Sigurđ und die Liebe Gunnars zu Brynhild.

Brynhild hat Sigurđ nicht zum Gatten erhalten können, ja mehr noch, sie sah ihre Liebe von ihm verschmäht, denn

er hat ja eine andere geheiratet. Und Tag für Tag muß Brynhild zusehen, wie er diese (8.5 f.) in Liebe hegt. Lange noch schwankt sie zwischen liebendem Begehren und tödlichem Haß, endlich aber schreit ihr beleidigtes Gefühl nach Rache. Der Dichter konstruiert sich also aus der Überlieferung einen seelischen Konflikt, der identisch ist etwa mit dem Vorwurfe von Kleists Penthesilea; beide Dichter gründen ihre Darstellung wesentlich auf die ewige Wahrheit, daß der Mensch alles in eine Pfütze werfe, nur nicht sein Gefühl. Und sehr schön läßt der alte Dichter seine Heldin allmählich nur und schrittweise aus Trauer zum Haß, aus Leiden zum Handeln übergehen. In leidenschaftlicher Bewegung entfährt ihr das Wort, daß Sigurđ ihr Verlangen stillen oder sterben müsse, und gleich bereut sie, was sie gesprochen. Aber allmählich steigert sie durch heftige Reden sich selbst empor (10 f.) und erhebt nun an Gunnar die bestimmte Forderung, daß er Sigurđ sterben lasse. Nicht mit ihren wahren Motiven natürlich kann sie die Forderung gegen den Gatten begründen; die darf sie erst im Schatten des Todes ihm offenbaren. Sie verlangt also Sigurđs Tod von Gunnar, damit ihr Gatte der erste Fürst sei, er, der der zweite ist, solange Sigurđ lebt.

Auch Gunnars Verhalten hat der Dichter ganz auf dessen Liebe zu Brynhild gestellt. Er ist tief betrübt über die Forderung, die das Weib an ihn richtet. Traurig, unentschlossen geht er umher. Er weiß, daß er durch Sigurđs Tod mehr verlieren als gewinnen muß. Aber ehe er auf Brynhild, die leidenschaftlich Geliebte, verzichtet, soll Sigurđ sterben. Er sucht den Bruder für die Mordtat zu gewinnen. Er stellt ihm vor, was ihm selber so wenig ernst ist, wie sie beglückt sein würden durch den Gewinn von Sigurđs Schatz. Hǫgni weist ihn mit derselben Überlegung zurück, die er selbst schon angestellt, und (19) sagt ihm ins Gesicht: dies sind ja nicht deine wahren Gründe; von Brynhild weht der Wind, der dich treibt.

Aber — die Umstimmung hat der Dichter nicht ausgedrückt — Sigurđ wird ermordet. Es mag unvermittelt und

nicht ohne Anstoß scheinen, wenn der Dichter Str. 27 f. den Gunnar die Gattin so hart schelten läßt, die er vorher und nachher (39) so innig liebt. Aber er mochte wohl gemeint haben, daß Gunnar tief verletzt sein mußte durch Brynhilds lautes Lachen über die ungeheuerliche Tat, zu der er so schwer sich entschlossen, die so drückend auf ihm lasten mußte, durch die er die Schwester so bitter gekränkt. Mit schmerzvollem Hohn, der sie selber nicht minder trifft als ihn, weist Brynhild seine Schelte ab. „Was erregst du dich, Gunnar, dem niemand Vorwürfe macht, da du so trefflich deine Pflicht erfülltest!“ Und nun läßt der Dichter seine Heldin in langer Rede die Rechtfertigung ihres Handelns geben und schließt mit der prächtigsten Schilderung ihres hoheitvollen Todes, aus dem sie (58.5 f.) verachtend auf die niedersieht, die den besten Mann im Leben genossen, um den sie selbst das Schicksal betrogen, und deren Liebe doch nicht zu der ihrigen aufreicht. Kaum mögen wir es der Zeit und Richtung des Dichters verzeihen, daß er uns durch öde Einzelprophetie die Stimmung dieser wunderbaren Szene verdirbt.

In der hier vorliegenden Begründung von Sigurđs Tode sehen wir also eine innerlich abweichende Auffassung des Stoffes mit unleugbarem künstlerischen Sinne durchgeführt. Aber freilich: mit ihren äußeren Bestimmungen steht diese rein psychologische Begründung der Sage nicht überall in harmonischem Einklang, und unbequem ragen Tatsachen und Forderungen der alten äußerlichen Motivierung in den schönen neuen Zusammenhang herein. Auch in diesem Gedichte ist Brynhild über die Tatsache des Betruges aufgeklärt. Aber diese Aufklärung bleibt, wie oben schon hervorgehoben, ganz ohne Folgen. Daß Sigurđ kein Vorwurf gemacht wird, er habe die Rechte Gunnars bei der Stellvertretung im Ehebette verletzt, schädigt zwar die Dichtung nicht. Nur hätte uns der Dichter dann auch die nachdrückliche Versicherung des keuschen Beilagers (Str. 4) ersparen dürfen, die jetzt als Rudiment einer anderen, älteren Auffassung ohne innere Begründung dasteht. Vor allem aber ließ der Dichter jene

Frage ganz beiseite, deren psychologische Folgen er hätte erwägen müssen: mußte nicht, nachdem Brynhild den Betrug entdeckt hatte, Gunnar in ihren Augen herabgesetzt werden? Davon ist mit keinem Worte die Rede.

Diese augenscheinliche Lücke, dieser Verstoß gegen die äußere Wahrscheinlichkeit im Gedichte muß unseren Standpunkt auch in einer anderen Frage bestimmen. Ich habe oben ohne weiteres angenommen, daß der Dichter den Ritt durch die Waberlohe kannte. Ich gestehe aber, daß ich mich zu dieser Auffassung erst nach längerem Schwanken entschließen konnte. Das Gedicht spricht von ihrem Durchreiten nicht. Dagegen wäre nun nichts weiter einzuwenden. Aber es ist klar, daß die Einbeziehung des Flammenrittes in die Handlung des Liedes bedenkliche Schwierigkeiten bringt. Brynhild war nach Str. 30 am Hofe des Bruders — *á fleti bróþor* — auch noch, als die Gjukungen zur Werbung erschienen: wie kam sie da hinter die Waberlohe? Es kommt dazu, daß auch die Gripisspa der Waberlohe nicht erwähnt, also wohl auch die Sigurđarkviđa in meiri ihrer nicht gedacht hat. Zwar in den Rückweisungen Brynhilds in der Vǫlsungasaga Kap. 29, die aus diesem Liede stammen, ist mehrfach vom Durchreiten der Lohe die Rede. Aber hier könnte der Zug ja vom Sagaschreiber eingefügt sein, um diesen Rückblick mit der Erzählung von Kap. 27 in Übereinstimmung zu bringen, das einer anderen Quelle folgt. Aber diese Gedichte scheinen doch von vornherein alle zu jung, als daß man ihnen ohne sicheren Beweis einen Sagenstand zutrauen möchte, der noch der Einführung der Waberlohe in die Werbungssage entbehrte. Und wenn das Dasein der Waberlohe für die Handlung der Sigkv. sk. eine Unwahrscheinlichkeit bedeutet, so ist das Gedicht, wie wir oben sahen, ja auch an einem anderen Punkte seiner Voraussetzungen von ähnlichem Anstoß nicht frei.

Daß diese Auffassung berechtigt ist, wird weiter noch durch Kap. 29 der Vǫlsungasaga bewiesen. Dort steht eine Erzählung von Brynhilds Erwerbung, die mit Str. 30 ff. der Sigurđarkviđa in skamma nahe übereinkommt, so nahe, daß

Müllenhoff DAkde. 5.383 und neuerdings mit ausführlicher Begründung Neckel ZfdPh. 39.302 ff. die Meinung vertraten, daß in ihr nichts anderes als eine freie Bearbeitung jener Strophen durch den Sagaschreiber vorliege. Mir scheint diese Auffassung unvereinbar mit der Vorstellung, die wir uns aus den übrigen Abschnitten der Saga von dem Verfahren ihres Autors bilden müssen. Ich glaube vielmehr, daß die Saga hier, wie Heusler darlegte, derselben Überlieferung sich anschließt, die ihr in Kap. 26—29 neben dem alten Sigurđsliede Führerin gewesen ist: der Sigurđarkviđa in meiri, wie man diese Dichtung passend genannt hat. Im Originale verloren, erscheint uns dies Lied doch in doppelter Spiegelung, da neben der Vǫlsungasaga auch die Gripisspa von Str. 21 ab seiner Erzählung gefolgt ist.

Heusler hat bereits (zusammenfassend a. a. O. 95 f.) ausgeführt, daß diese große Sigurđarkviđa das kurze Sigurđslied voraussetzt und benutzt. Dies Verhältnis zeigt sich, wie ich glaube, in der Werbungsgeschichte besonders deutlich. Die Einkleidung ist da und dort dieselbe: Brynhild berichtet rückblickend auf Gunnar, nur mit dem Unterschiede, daß sie im kurzen Sigurđsliede nach Sigurđs Ermordung, im Schatten des Todes erst, ihr Geschick und ihr Herz enthüllt, in der Sigurđarkviđa in meiri aber weniger passend in einem der vielen Zwiegespräche vor Sigurđs Ermordung. Die Grundzüge der Erzählung selbst sind, wie ich nicht auszuführen brauche, die gleichen. Nur wird Atlis Rolle im großen Sigurđsliede von Buđli übernommen: ein offenbares Weiterschreiten auf dem Wege, der mit der Einführung Atlis betreten war. Diesen brachte zunächst die Sage vom Untergang der Burgunden herbei; war aber ein solcher Vormund einmal da, so mochte es wohl noch natürlicher scheinen, den Vater an Stelle des Bruders zu setzen. Neu ist der Zug, daß die Gjukungen mit Heeren und Brennen drohen, falls man ihnen die Braut verweigere. Ich glaube nicht, daß hierin ein alter Sagenzug gegeben ist, der etwa mit Sigurđs Kampf gegen Brynhilds Wächter und Ritter in der þiđrekssaga und seinen Entsprechungen im Märchen zu vergleichen

wäre, oben S. 198. Vielmehr wird der Zug erfunden sein, um das Drängen des Vormundes, wie das kurze Sigurđslied es erzählte, zu motivieren. Obwohl dies im Liede anders begründet zu denken war (oben S. 218): Atli drängt erst nach bestandener Probe, daß Brynhild ihr Gelübde erfülle. Dies ist die alte Situation, die der Dichter des großen Sigurđsliedes nicht richtig auffaßte, und wenn Buđli Brynhild auffordert, unter den Werbern sich einen auszusuchen, so ist ja auch dies gewiß nichts Ursprüngliches. Denn das würde notwendig auf die unsinnige Vorstellung führen, daß die Gjukungen eine Kollektivwerbung vorgebracht hätten, während der alte Zusammenhang nie ein anderer gewesen sein kann, als daß eben Gunnar als Werber auftrat. Die Verschiebung erklärt sich m. E. eben wieder aus dem Texte der Sigkv. sk.: sie ist offenbar ein Mißverständnis von Sigkv. sk. 31/32. Die Gjukungen erscheinen und Brynhild wählt sich einen aus ihnen — in ihrem Innern, als Geliebten, meinte die Sigkv. sk.: offen, als künftigen Gatten, verstand der Verfasser des großen Sigurđsliedes. Buđlis Drohungen, Brynhilds Erwägungen, ob sie Widerstand leisten solle, sind nur eine eingehende und eigentlich recht kleinlich motivierende Umschreibung von Sigkv. sk. 33/36.6. Vǫlss. 26.16 *þar kom, at ek hétumz þeim, er riþi hestinum Grana meþ Fafnis arfi* ist wörtlich nach Sigkv. sk. 32,1 *þeim hétomk þá, er meþ gulli sat á Grana bógom,* aber die Stelle beweist nicht, daß diese Strophe, wie Bugge wollte, ursprünglich hinter 36 (Bugge 38) gestanden hätte; vielmehr setzt das Mißverständnis von 29.9 ff., wie oben ausgeführt, gerade die unmittelbare Aufeinanderfolge der Stophen 31/32 (Bugge 35/39) voraus. Hier finden wir nun wirklich genau und ausdrücklich bezeichnet jene Situation, die wir für die Sigkv. sk. voraussetzen mußten: Brynhild empfängt die Freier am Hofe ihres Vaters und gelobt denjenigen zu heiraten, der „ihre Waberlohe“ durchritte. *Minn vafrloga!* Nichts bezeichnender als dieser Ausdruck! Brynhild setzt also ihr Feuerwerk in Bewegung oder zieht sich hinter die Waberlohe zurück, erst als die Freier erschienen sind und lediglich zu dem Zwecke, sie zu erproben: eine im Grunde

so unsinnige Vorstellung, daß die sagengeschichtliche Unursprünglichkeit der Waberlohe in diesem Zusammenhange vollkommen deutlich wird.

Eine weitere Konfusion ist noch dadurch eingetreten, daß Brynhild hier nicht, wie das kurze Sigurđslied mit einfacher Angabe einer Tatsache sagt, demjenigen sich gelobt, *er sat á Grana bógom,* also *er reiþ Grana,* sondern demjenigen, *er riþi Grana*, was doch eine zweite Bedingung der Werbung wäre, über deren Verhältnis zum Durchreiten der Waberlohe nichts ausgesagt wird. Man könnte da wohl gar auf die Vermutung fallen wollen, daß hier noch die Pferdeprobe in alter Deutlichkeit durchschimmere: heiraten solle derjenige die Königin, der den Grani reiten könne, um so mehr als ja im folgenden ausdrücklich in Worten, bei denen die poetische Quelle noch deutlich durchleuchtet, anders als in Kap. 27 der Vǫlsungasaga gesagt wird, daß Gunnar den Ritt nicht wagte. Aber der Zusatz *meþ Fafnis arfi* verbietet offenbar ohne weiteres diese Auffassung.

Die störende Vielheit der Motive wird noch gesteigert, da Brynhild überdies ein Gelübde leistet, nur denjenigen zu lieben, der der Trefflichste wäre. Ich glaube, daß auch dies wieder nur die Weiterentwicklung einer Andeutung des kurzen Sigurđsliedes ist, nämlich der Erklärung Brynhilds gegen Gunnar in Str. 11, daß er *iǫfur ǫþrom œþri verþi*, verbunden mit der Str. 40.1.

Die zahlreichen Redeszenen des großen Sigurđsliedes dienen dem Bedürfnisse des Dichters nach breiter psychologischer Entwicklung. Gegenüber der Sigkv. sk. fällt auf, daß er Brynhild den Gunnar hassen läßt, was wohl kaum von ihm erfunden, sondern, in genauer Parallele und innerem Zusammenhang mit Gunnars Feigheit bei der Freierprobe, wie diese alte Überlieferung war. Zutat des Autors ist dagegen Sigurđs Liebe zu Brynhild. Freilich ist auch sie nicht eigentlich eine Erfindung des Dichters. Sie war ja vielmehr für denjenigen gegeben, der wie er den Zusammenhang von Werbungs- und Erlösungssage, die Identität der von Sigurđ erlösten und geliebten Jungfrau auf dem Berge

und der von ihm für Gunnar erworbenen so nachdrücklich betonte.

Mit gutem Grunde hat Heusler die Spuren dieses Dichters auch in Kap. 26 der Saga gewittert, in dem die Knie eingelegt werden, die beide Sagen verbinden. Ich glaube mit Heusler, das der Verfasser des großen Sigurđsliedes es war, der Grimhild zur Vermittlerrolle ausersehen, der diese von älterer Überlieferung gegebene Figur zur Zauberin ausgestaltet hat, die nun mit dem sehr gewaltsamen Mittel des Vergessenheitstrankes — ein, wie man weiß, dem Norden äußerst geläufiges Motiv — die Schwierigkeiten hinwegzuräumen hat, die einer Verbindung beider Sagen sich entgegenstellten. Aber ich zweifle, ob Heusler mit Recht das ganze Kapitel aus dem großen Sigurđsliede abgeleitet hat.

Ich bin vielmehr der Meinung, daß 26.$_{3}$—$_{19}$ nicht aus ihm, sondern aus dem alten Sigurđsliede stammen. Das läßt sich positiv beweisen durch das Verhältnis, in dem dieser Abschnitt zur deutschen Überlieferung steht.

Auf einige Berührungen dieser Erzählung mit der deutschen Überlieferung hat schon Neckel ZfdPh. 39.$_{322}$ f. hingewiesen; eine genaue Vergleichung hat jetzt Boer, Untersuchungen 2.$_{7}$ f. gegeben. Sie deckt sich mit meiner Zusammenstellung, die von der Vǫlsungasaga aus gemacht war, derart, daß ich mich begnügen darf, auf sie zu verweisen. Zu jedem Satze dieses Stückes findet sich eine genaue Entsprechung im Nibelungenliede.

Das Verhältnis entspricht völlig demjenigen, das wir oben für den Streit der Frauen und die Aufreizung Gunnars durch Brynhild, also für Kap. 28.$_{1}$—$_{16}$, 29.$_{144}$ ff. der Vǫlsungasaga, gefunden haben. Daraus ergibt sich mit Evidenz, daß beide Stücke, die in gleichem engsten Verhältnis zur deutschen Überlieferung stehen, einem Gedichte entstammen müssen, das nur das alte Sigurđslied gewesen sein kann.

Mit 26.$_{20}$ hört die wörtliche Übereinstimmung mit der deutschen Überlieferung mit einem Schlage vollständig auf: hier setzt mit dem Auftreten Grimhilds das große Sigurđslied als Quelle ein. Sie reicht offenbar bis 26.$_{44}$. Es ist von

Ranisch und Neckel a. a. O. 309 mit Recht bemerkt worden, daß hier ein neuer Anfang liegt, der den eben eingefädelten Zusammenhang vollständig abreißt, und richtig, sofort setzt die deutsche Parallele ein, vgl. *Fimm misseri var Sigurþr þar* mit Nib. 138,1 *sus wond er bî den herren volleclîch ein jâr*. Gjuki spielt weiter die Rolle Gunthers im Nib. wie im Eingange des Kapitels; was er an Sigurđ rühmt 26.46 f., erzählt das Nib. ausführlich. Wenn Gunnar erklärt: *Alt viljum vér til vinna, at þér dveliz hér lengi, bęþi ríki ok vára systur meþ boþi*, so entspricht dies genau Nib. 258, wo Sivrid wirklich abreisen will, aber durch Gunther bestimmt wird, weiter zu bleiben. Sivrid läßt sich denn halten und zwar wie in der Saga um Kriemhilds willen, nur daß das Verhältnis dort ganz höfisch-modern ausgemalt wird. Im Nib. schiebt sich dann Aventiure V, *wie Sîvrit Kriemhilt êrste gesach*, dazwischen, an deren Erfindung durch den Dichter des Liedes niemand zweifeln wird. Die Naht ist vollkommen deutlich, wenn Str. 320 f. die Szene von Sivrids Scheidenwollen sich wiederholt, nur daß diesmal — auch bezeichnend für die junge Erfindung — Giselher es ist, der ihn, abermals mit Hinweis auf die schönen Frauen, zurückhält. Auch im Nib. folgt darauf, wie in der Saga, wirkliche Zusage von Kriemhilds Hand und die Eide zwischen Gunther und Sivrid, nur daß diese Akte in enge Beziehungen zur Werbung um Prünhild gesetzt und in die Beratungsszene hineingestellt werden. Wenn bei dieser in der Saga 26.61 Grimhild als spiritus rector erscheint, so tritt hier sichtlich wieder die Sigkv. meiri als Quelle der Prosa zutage.

Auf eine sehr merkwürdige Form der Sage deutet weiter Oddrunargrat Str. 17 ff.; es ist nur leider überaus schwierig, den knappen und dunklen Anspielungen dieser Strophen den Sagenstand abzuringen, auf den sie deuten.* Klar wird sofort der Grundverlauf der Werbungssage: Brynhild von Sigurđ

---

* Die von der bisher üblichen völlig abweichende Auffassung Neckels Eddastudien 312 ff., die eine von den übrigen Quellen ganz verschiedene Sagenform in dem Gedichte finden will, scheint mir unmöglich, weil unverträglich mit dem überlieferten Texte.

trügerisch für Gunnar gewonnen, den sie nicht liebt, entdeckt binnen kurzem den Betrug und läßt Sigurđ töten. Fanden wir alles das schon in anderen nordischen Quellen, so stehen daneben doch bemerkenswerte Einzelzüge. Brynhild ist wohl auch hier Atlis Schwester, dazu aber paßt sehr schlecht die die Bemerkung 17.3 *hafþi hón lýþi ok lo̧nd um sik*: offenbar tritt hier noch jene ältere Vorstellung zutage, die Brynhild wie das Nibelungenlied als selbstständige Königin dachte, dem Brautwerbermärchen entsprechend. 17.5 *io̧rþ dúsaþi ok uphiminn, þá er bani Fáfnis borg um þátti* ist man gemeinhin geneigt, auf das Durchreiten der Waberlohe zu beziehen, obwohl in den übrigen Schilderungen dieses Vorgangs nie Züge begegnen, die den hier genannten entsprächen. Vielleicht meint der Dichter einfach den Lärm der Anreitenden, den er auch Str. 28 erwähnt, und hat ihn nur ähnlich übertrieben, wie Skirnismal 14 geschieht, wo unter dem Anreitenden gleichfalls die Erde erbebt. 18.1 *þá uar uíg uegit uo̧lsko suerþi ok borg brotin, sú er Brynhildr átti* möchte man am ehesten mit Kap. 168 der þiđrekssaga in Parallele stellen, besonders an das Zerschlagen der Eisentüre mit dem Schwerte denken. Ich mußte es oben S. 198 dahin gestellt sein lassen, ob dieser Zug aus der Erlösungs- oder der Werbungssaga stamme. Gewiß aber entstammt ersterer die Angabe 17.1 *Brynhildr í búri borþa rakþi*. Der Verfasser des Oddrunargrat kannte also eine Form der Erlösungssage, in der Brynhild in jener der Hauptüberlieferung des Bärensohnmärchens entsprechenden Situation gedacht war, die wir oben S. 129 f. auch im Falkenliede durchbrechen sahen, nicht schlafend, wie in der Erweckungssage. Aber auch dies Motiv fand in eine Fassung der Werbungssage Eingang: sie ist in der Helreiđ überliefert.

Die Helreiđ Brynhildar wäre durch ihre reichlichen Nachrichten über Brynhild von besonderer Wichtigkeit für die Geschichte unserer Sage, aber auch dies Gedicht zeigt den Stoff in einer sehr merkwürdigen und vielumstrittenen Form. Mir will es scheinen, als ob diese Dichtung in der reichen Literatur, die sie schon hervorgerufen hat, doch nie

ganz richtig interpretiert wäre; ich versuche daher meine Auffassung in Kürze zu entwickeln.

Ich stelle mich zunächst in Bezug auf die grundsätzliche Beurteilung des Liedes mit Symons ZfdPh. 24.20 ff. auf einen Boden. Ich weise die zahlreichen Versuche, in diesem Gedichte Interpolationen aufzudecken, als mißlungen ab. Keiner von ihnen hat sich bemüht, durch formale Kriterien diese wechselnden Vorschläge überzeugend zu machen, und hätte das wohl auch nicht gekonnt; denn es gibt wenige alte Lieder, in denen man das einheitliche Moment einer durchgehenden Tonart gleich stark wie hier durch alle Strophen empfindet. Die vorgebrachten Einwände waren immer stofflicher Art: sagen- und literargeschichtliche Kritik wie so oft verwechselnd, suchte man durch eine Interpolationstheorie zu beseitigen, was nicht zu der Vorstellung passen wollte, die man sich aus anderen Quellen oder nach vorgefaßter Meinung von der Sage gebildet hatte. So wenig aber wie Interpolationen wird man, über das wahrscheinliche Fehlen einer Halbstrophe hinter 6.4 hinaus, die wohl auch den Zusammenhang der überlieferten vier Zeilen mit der Umgebung deutlicher machte, dem Gedichte Lücken nachweisen können.* Seine Darstellung ist freilich nach unseren Begriffen sprunghaft genug, aber man darf sie auch weder mit den Maßstäben moderner Ästhetik messen, noch ihr mit Forderungen nahen, die von ihren Zielen abliegen. Handelte es sich diesem Dichter doch keineswegs um eine genaue und vollständige Darstellung der Sage, sondern er wollte in seinem lyrisch gerichteten Gedichte aus vorwiegend gemütlicher Teilnahme heraus eine Klage und Rechtfertigung Brynhilds in der dramatischen Form eines Zwiegesprächs geben.

Für unsere sagengeschichtlichen Zwecke kommt nun freilich ausschließlich der epische Gehalt des Liedes in Be-

* So urteilt jetzt im ganzen auch Neckel, Eddastudien 85 ff., der nur eine, wie ich glaube, unnötige Umstellung vornehmen will. Seine Ausführungen geben eine Reihe hübscher, literargeschichtlicher Beobachtungen namentlich in der Vergleichung des Gedichtes mit der Sigkv. sk. Seiner sagengeschichtlichen Ausdeutung kann ich mich nicht anschließen und beharre ihr gegenüber auf der oben gegebenen Auslegung.

tracht und wir haben die Aufgabe, uns der Auffassung, die der Dichter von der Sage gehabt, so genau und vollständig wie möglich zu versichern. Es ist selbstverständlich, daß zu solchem Zwecke das Lied zunächst rein aus sich selbst ohne jede spekulative oder aus der Kenntnis anderer Quellen gewonnene Voreingenommenheit betrachtet und erklärt sein will. Wo seine Darstellung Lücken läßt, da darf und muß freilich die Darstellung anderer Quellen herangezogen werden und man wird aus ihr eine mögliche oder zwingende Ausfüllung der betreffenden Lücke erhalten, je nachdem die Andeutungen des Liedes die Ergänzung dulden oder fordern.

Nun scheint mir der Inhalt des Liedes von Str. 7 ab für eine unbefangene Betrachtung vollständig klar. Ich treffe auch hier mit Symons in der Überzeugung zusammen, daß in diesem Teile des Gedichtes von einer einzigen Begegnung Sigurđs mit Brynhild die Rede ist, bei der er die Jungfrau erweckt und zugleich für Gunnar erwirbt. Im einzelnen wird folgender Sagenstand ausgesprochen oder (ich setze diese Züge in Klammer, indem ich zugleich eine nur mögliche, nicht zwingende Ergänzung mit Fragezeichen versehe) vorausgesetzt. Brynhild erklärt: „Als ich gegen Ođins Gebot gefehlt hatte, umschloß er mich mit Schilden, versenkte mich in Schlaf und ließ die Waberlohe wallen um meinen Saal. Er bestimmte zugleich, daß nur der furchtlose Sigurđ (die Lohe durchreiten und) mich wecken sollte. Sigurđ kam auf Grani (mit den Gjukungen*) zu meinem Pflegevater (Heimi?) geritten (bei dem Gunnar um mich warb). Sigurđ übertraf an heldenhaftem Aussehen weit seine Begleiter. (Er allein durchritt denn auch, in Gunnars Gestalt, die Lohe und weckte mich; ich vermählte mich ihm gemäß meiner Bestimmung, aber) unser Beilager blieb keusch durch die acht Nächte. (Ich lebte als Gunnars Gattin, den ich für meinen Erwecker hielt.) Später klärte Gudruns Vorwurf, ich hätte in Sigurđs Armen geschlafen, mich auf über den Betrug, den man

* Hier ist die Klammer eigentlich unberechtigt, denn mit 10.8 *i verþungo* sind die Gjukungen, die allein darunter verstanden werden können, ja ausdrücklich genannt.

mir bei der Werbung (durch den Gestaltentausch) gespielt hatte.

Das Eigenartige dieser Sagenform besteht also — hier stimme ich mit Heusler a. a. O. S. 25 f. überein — in der vollkommenen Verschmelzung von Erlösungs- und Werbungssage. Denn hier ist nicht nur die Waberlohe aus jener in diese übernommen wie in den bisher betrachteten Quellen, sondern auch der Zauberschlaf und die Erweckung. Sigurđ durchreitet in Gunnars Gestalt nicht nur die Lohe,* sondern weckt auch Brynhild in seiner Gestalt für ihn. Denn der Gestaltentausch wird, wie noch ausdrücklich gegen Heinzel-Detters Kommentar bemerkt sei, der ihn für die Auffassung unseres Dichters in Abrede stellt, durch Str. 12 mit Notwendigkeit vorausgesetzt. Wenn Brynhild erklärt, sie habe durch Guđruns Vorwurf den Betrug erfahren, so kann das nur heißen, sie habe dadurch erst (wie ja eben auch die übrigen Quellen besagen) erfahren, daß derjenige, mit dem sie das Lager nach dem Flammenritt geteilt, nicht, wie sie glauben mußte, ihr gesetzlicher Gatte Gunnar, sondern Sigurđ in seiner Gestalt gewesen. Hätte Sigurđ in seiner natürlichen Gestalt als Gunnars „Prokurator“ mit Brynhild das Lager geteilt, so hätte Guđruns Vorwurf, *at ek Sigurþi suǽfak á armi* als ein Scherz, schlimmsten Falls als böswillige Auslegung eines unanstößigen, in voller Öffentlichkeit vollzogenen Vorgangs erscheinen müssen, und niemals konnte Brynhild sagen, daß sie durch diesen Vorwurf etwas Neues erfahren,

---

* Man hat es auch bei der von neueren Forschern vertretenen Auffassung des Gedichtes noch als anstößig empfunden, daß in ihm von dem Durchreiten der Waberlohe nichts gesagt wird. Boer hat daher ZfdPh. 35.310 den Vorschlag gemacht, Str. 11 der Helreiđ durch die beiden Str. von Sigurđs Flammenritt aus Kap. 27 der Vǫlss. zu ersetzen. Allein man müßte doch sehr harthörig sein, wenn man für möglich hielte, daß die objektive Erzählung dieser Verse sich in unser Gedicht mit seinem unausweichlichen (inhaltlichen und formalen) „Ich“ in jeder Strophe einfügen ließe. Das Auffallende des Fehlens jener Angabe mindert sich, wenn man bedenkt, daß bei dem Publikum des Dichters durch die Worte *reiđ góđr Grana* ohne weiteres die wesentlichsten Elemente aufgeregt waren, auf denen der Flammenritt sich aufbaute.

dadurch erst hinter den Betrug gekommen sei: *þar varþ ek þess uís, er ek vildigak, at þau uélto mik í uerfangi.*

Ist nun dadurch, daß Zauberschlaf und Erweckung in die Werbungssage übernommen wurden, zugleich jeder Gedanke an eine frühere Beziehung zwischen Sigurđ und Brynhild in unserem Gedichte aufgegeben? Das ist in der Tat Heuslers Meinung. „Als eigene Episode in Sigurđs Lebenslauf ist die Erweckungssage verschwunden. . . . Die störende Prämisse einer früheren Verlobung Sigurđs war glücklich vermieden.“ Ich halte diese Auffassung für unmöglich, da ihr der Eingang des Gedichtes, den wir bisher noch beiseite gelassen, widerspricht.

Nach Heuslers Auffassung bestünde das Leid, über das Brynhild zu klagen hat, darin, daß ihr an Stelle Sigurđs, den sie nach Ođins Bestimmung erwarten durfte, Gunnar als Gatte zuteil ward. Sie wurde also in einer hochfliegenden Hoffnung betrogen und — durch den Gestaltentausch — mit einer unwürdigen Komödie beleidigt. Zu dieser Auffassung fügt sich der Eingang des Gedichtes m. E. in keiner Weise.

Auf die Vorwürfe der Riesin antwortet Brynhild in der Str. 4 mit einigen Worten, welche die in Str. 5 ff. folgende Anführung der tatsächlichen Einzelheiten ihres Tuns und Leidens einleiten und zusammenfassen: „Ich will dir sagen, wie Gjukis Söhne mich um meine Liebe betrogen und meineidig machten“:

hué gørþo mik
Giúka arfar
ástalausa
ok eiþrofa.

Ástalausa ok eiþrofa! Keines von beiden verträgt sich mit Heuslers Auffassung. Was Str. 7 ff. erzählt, machte Brynhild, ob ich das Wort aktiv oder passiv nehme, nicht *ástalausa*, wenn dem nicht ein Liebesbund zwischen ihr und Sigurđ vorausging; denn sie erhofft ihn wohl als Gatten, aber von Liebe zu dem ihr unbekannten Helden ist nicht die Rede.* Und daß Sigurđ sie liebte, wäre aus seinem Be-

* Diesen hochmittelalterlich-romanhaften Zug hat erst das färöische Brinhildlied in die Sage hineingebracht.

nehmen bei dem Flammenritt doch wahrlich nicht zu schließen gewesen. Ebenso wird *eiþrofa* nur bei Annahme eines früheren Verhältnisses zwischen Brynhild und Sigurđ verständlich. Denn nach der Darstellung unseres Gedichtes hat Brynhild nicht wie Vǫlss. Kap. 29.23 ff. geschworen, nur den Furchtlosen zu heiraten, der die Lohe durchritte, sondern dies war Bestimmung Ođins. Heusler muß darum annehmen, daß der Dichter mit sich selbst in Widerspruch geraten sei und seiner Heldin ein „Attribut" gelassen habe, das ihr bei seiner Auffassung nicht mehr zukam: eine Annahme, die mir äußerst bedenklich erscheint bei diesem Dichter und bei dem Nachdruck, mit dem der Eidbruch in jener Strophe genannt ist. Denn jene Strophe will Brynhilds ganze Lage und Erfahrungen, zusammenfassend, mit zwei Worten charakterisieren, die man sich doch unmöglich beide in grobem Widerspruch denken kann zu den wirklichen Erlebnissen Brynhilds, wie das Gedicht sie erzählt.

Sagt denn nun unser Lied gar nichts von jener früheren Verlobung? Das wäre denn freilich eine unerträgliche Lücke! Sie besteht aber auch gar nicht, denn offenbar ist in Str. 6 von nichts anderem als diesem Verlöbnis die Rede. Es ist ja nun freilich seit Simrock üblich geworden, in der zweiten Hälfte dieser schwierigen Strophe

uar ek uetra tólf,
ef þik uita lystir,
er ek ungom gram
eiþa seldak

unter dem jungen Fürsten Agnar zu verstehen. Brynhild, erklärt man, habe geschworen, ihm als Walküre zu dienen, und verleiht ihm darum gegen Hjalmgunnar den Sieg. An dieser Auffassung mag zunächst bestechend erscheinen, daß durch sie ein innerer Zusammenhang von Str. 5 und 7 hergestellt wird: eine Tatsache, die freilich sofort die unbehagliche Folge hat, daß sie zu einer Änderung der Überlieferung zwingt. Denn Str. 6 steht bei solcher Erklärung von Str. 5 wenigstens in der Überlieferung des Cod. Reg. derart störend zwischen 5 und 7, daß man schon nicht um-

hin kann, sie mit Müllenhoff umzustellen. Vor allem aber zerstört dieser gegen die Überlieferung hergestellte Zusammenhang von Str. 5 und 7 den in der Überlieferung gegebenen Zusammenhang von Str. 4 und 5 und damit der ganzen Dichtung. Denn es scheint mir ausgeschlossen, daß die in Str. 5 so nachdrücklich erwähnten Eide, die Brynhild geschworen, getrennt werden könnten von den in der vorhergehenden Strophe ebenso nachdrücklich erwähnten Eiden, die Brynhild gebrochen. Offenbar sind die beiden Eide identisch und nur Sigurđ kann es gewesen sein, der sie empfing.* Es waren also die Verlobungseide von Vǫlsungasaga 21.31 f., 24.64 f., geschworen bei der ersten Begegnung Sigurđs und Brynhilds. Im Gegensatz zu der erstgenannten Stelle der Vǫlsungasaga und den Sigrdrifumal kann dabei von keiner Erweckung Brynhilds die Rede gewesen sein, denn diese Motivenreihe ist nach der Auffassung, die unser Lied vertritt, ja völlig in die Werbungssage übergetreten. In welchen Formen vollzog sich also die Begegnung? Hier scheint nun ebenfalls deutlich, daß die erste Hälfte der Str. 5 die entsprechenden Andeutungen gibt:

Lét hami uára
hugfullr konungr

* Von neueren Forschern haben bei wesentlich anderer Gesamtauffassung auch Wilken, Die pros. Edda S. LXXXIX und Edzardi, Germ. 23.413 ff. den Fürsten auf Sigurđ gedeutet, ebenso neuerdings Boer ZfdPh. 35.314 f., dessen übrigen Ausführungen ich mich nicht anschließen kann.

Es wäre doch auch seltsam, wenn diese Str. 5 von Agnar handelte, ohne daß er genannt oder sonstwie kenntlich bezeichnet wäre [vgl. dazu auch Neckel a. a. O. 85]. Unser Dichter scheint mir in der Bezeichnung seiner Personen ganz konsequent und eben als Dichter zu verfahren. Sigurđ und Gunnar werden von Brynhild nirgends genannt (denn 12.3 spricht Guđrun): um das von der Riesin so hämisch glossierte Verhältnis zu diesen beiden, dem geliebten Verlorenen und dem aufgezwungenen Verhaßten dreht sich ja Brynhilds ganze Klage, die ganze Rechtfertigung. Um so eindrucksvoller spricht sie am Schlusse den geliebten Namen trotzig feierlich aus: ich und mein Sigurđ, zu dem ich doch gehöre, werden im Tode finden, was uns das Leben versagt hat: *uiþ skolom okkrom aldri slíta Sigurþr saman.* Die Beziehungen zu anderen Männern als jenen beiden werden durchweg mit Namen (Hjálmgunnarr, Oþinn) oder eindeutiger Bezeichnung (*Auþo bróþir, fóstri*) festgelegt.

átta systra
undir eik borit.

Der *hugfullr konungr* kann ja wohl unter allen Umständen nicht Heimi meinen, wie Wilken und Edzardi wollten, noch weniger Oðin, wie Boer möchte, sondern sichtlich wieder den mutigen Sigurð, und wenn die Überlieferung des Cod. Reg. richtig ist — dem abweichenden Texte des Nornagestsþatt sich anzuvertrauen, kann man hier so wenig wie sonst wagen — so muß Sigurð bei der ersten Begegnung Brynhild nach der Schwanfrauformel erworben haben.* Diese unendlich verbreitete, nordischer Epik aus der Wielandsage geläufige Geschichte wäre also der schnell bereite Ersatz gewesen, der an die Stelle der Erweckungsformel trat, als diese von der vorangeglittenen Waberlohe mit in die Werbungssage hinübergezogen wurde.**

Der Zusammenhang von St. 4—6 mit dem Folgenden wäre also dieser. Brynhild hatte sich mit Sigurð verlobt. Der Vermählung wurde sie dadurch entzogen, daß Oðin sie ihres Vergehens halber in Schlaf versenkte mit der Bestimmung — dies hat man notwendig zu ergänzen —, daß derjenige, der sie weckt, mit ihr sich vermählen solle. In Wirklichkeit aber bedeutete dies eigentlich nur ein Aufschieben der Vermählung mit Sigurð; denn indem Oðin die Schlafende mit der Waberlohe umgab, war zugleich die Bestimmung gegeben,

* Es wird gerade von dieser Formel aus, wie übrigens Edzardi a. a. O. schon richtig bemerkt hat, noch einmal klar, daß die Eide von 5.8 nicht Diensteide gewesen sein können, was ja an sich schon herzlich unwahrscheinlich ist, sondern nur Verlobungseide. Denn das Ziel der hunderte Mal bezeugten Schwanfrauformel ist eben immer die Heirat zwischen dem Helden und dem erworbenen Mädchen.

** Die Erwerbung des Schwanenmädchens muß nach Str. 6 wohl in oder bei Hlymdalir stattgefunden haben, wo auch die Erlösungssage des Falkenlieds und die Werbung in Kap. 27 der Vǫlss. spielt. Dort (27.50) antwortet die Erworbene dem Sigurð *sem álpt af báru*: es ist wohl nicht anzunehmen, daß die Einführung der Schwanformel durch einen Ausdruck wie diesen angeregt wurde. Hat sie doch auch sonst ins Bärensohnmärchen Eingang gefunden, vgl. die russische Var. 145 in Band 1.128, darin der Held die Jungfrau aus 33 Schwanfrauen durch Raub ihres Gürtels gewinnt.

daß nur der furchtlose Töter Fafnis sie erwecken konnte: keines anderen Mut wagte sich durchs Feuer. Indem aber Sigurđ in Gunnars Gestalt die Lohe durchritt und Brynhild weckte, war jene allgemeine Bestimmung Ođins: wer die Schlafende weckt, soll sie heiraten, scheinbar durch Gunnar erfüllt und Brynhild mußte ihm als Gattin folgen, obwohl sie damit den Geliebten verlor und ihren ihm geschworenen Eid brach. Erst Guđruns Beschuldigung belehrte sie dann, daß sie dies ohne Not, betrogen, getan.

Eine in manchem Betracht stark an die Helreiđ erinnernde Auffassung zeigt endlich das färöische Brynhildlied mit seiner völligen Ineinanderschmelzung von Erlösungs- und Werbungssage; freilich muß man sich den in der Überlieferung gestörten Zusammenhang erst wiederherstellen, was hier nicht weiter auszuführen ist. Aber auch das dänische Lied von Sivard und Brynhild bietet eine der Helreiđ verwandte Darstellung von Brynhilds Erwerbung. Die Waberlohe ist hier allerdings geschwunden und durch ein verwandtes Motiv, den Glasberg, ersetzt. Dies ist natürlich aus dem bekannten Märchentypus entnommen und die Vermischung lag wirklich nahe genug. Wird doch in der Werbungssage, wie die überlieferten nordischen Denkmäler sie erzählen, ganz wie im Glasbergmärchen eine Jungfrau durch einen kühnen Ritt gewonnen, den viele vergeblich versucht haben, ehe er dem Helden gelang. In der ausführlicheren Erzählung, die der Eingang von Variante D des dänischen Liedes (DGF. 1.20 ff.) bietet, erscheint die Jungfrau von ihrem Vater auf den Glasberg gesetzt, weil er sie nicht vermählen will, wie Brinhild im färöischen Liede — aber auf ihren Wunsch — vom Vater hinter die Waberlohe gesetzt wird, weil sie nicht heiraten will. Und da und dort kommt die Kunde von dem Heldenwerk, das es zu bestehen gilt, zu Sivard-Sigurđ, der den kühnen Ritt vollbringt. Wenn es nun in Vedels Fassung Str. 7 heißt:

Saa tog hand bort stolt Brynild
Udi saa lette Mag

so schimmert hier doch offenbar noch die Auffassung durch,

daß Brynhild auf dem Glasberge schlafend* gedacht war und von Sivard erweckt wurde, wie in der Helreið und dem färöischen Liede.

Nach diesen Ausführungen wende ich mich nun noch einmal den Igðnamal zu, um die oben S. 108 noch offen gelassene Frage nach der Bedeutung ihrer Strophen 41/42 zu erledigen. Nach Symons (ZfdPh. 24.22), dem Heusler a. a. O. 27 f. sich anschließt, läge dem viel berufenen zweiten Teil der Igðnamal dieselbe Sagenform wie der Helreið zugrunde: Sigurð reitet nach Fafnis Tötung sogleich zu Gjuki und weckt und erwirbt, die Lohe durchdringend, für Gunnar Brynhild, mit der er vorher keine Begegnung gehabt hat. Diese Gleichsetzung verliert ihre Berechtigung, wenn ich die Helreið im Vorangehenden richtig interpretiert habe; dies Gedicht hat danach nicht den von Symons und Heusler angenommenen Inhalt. Natürlich aber beweist das noch nicht, daß die behauptete Auffassung nicht doch in den fraglichen Strophen der Igðnamal vorliegen könnte, wenn ihre Deutung in diesem Sinne auch die Stütze an der Helreið verliert. Die Strophen wollen eben lediglich aus sich selbst erklärt sein. Sehen wir also zu.

In sich klar sind Str. 43—45; sie sprechen von der schlafenden Jungfrau auf dem Berge. Solange man das *Sigrdrífa(r)* in 45.5 als Eigennamen verstand, konnte auch über ihre Person kein Zweifel sein. Seitdem aber Symons die Möglichkeit gezeigt hat, das Wort als Appellativum zu nehmen, und dazu in der Helreið eine Sagenform nachwies, die nicht nur die Waberlohe, sondern auch den Zauberschlaf von der Jungfrau der Werbungssage erzählt, konnte allerdings ein Schwanken entstehen, ob unsere Strophen die Jungfrau der Erlösungssage oder die Heldin der Werbungssage im Auge hätten. Symons erblickt in den Versen einen Beweis für seine mir unannehmbare Theorie, daß die Überlieferung von Hause aus überhaupt nur eine Jungfrau gekannt habe, die erst später willkürlich in zwei Figuren gespalten wurde.

* Wie die Jungfrau des Glasbergmärchens bei Loewe, Esthnische Märchen S. 160, Nr. 13.

Heusler aber, der mit Recht die beiden Gestalten scheidet, findet in unseren Strophen die Beziehung auf die Werbungssage dadurch entschieden, daß Str. 42 von Guđrun redet, die Sigurđ nach Auffassung des Dichters offenbar vor der Erweckung der Schlafenden geheiratet habe, wie Helreiđ Str. 7 ff. das wirklich erzählt. Die Gleichsetzung mit diesem Teile der Helreiđ behielte in der Tat auch für die oben von mir vertretene Auffassung des Gedichtes ihre Geltung. Aber Symons-Heuslers Deutung der Igđnamalstrophen unterliegt offenbar schweren Bedenken. Sie ist gezwungen auch Str. 41 auf Guđrun zu beziehen; täte sie das nicht, so unterbräche Str. 42 in einer schlechterdings unerträglichen Weise den Zusammenhang. Das aber ist ja gerade die Strophe, auf welche die Deutung der beiden Gelehrten sich stützt und sie würden auch sonst schwerlich geneigt sein, sie, wie Müllenhoff DAkde. 5.367 tat, einfach auszuwerfen, nachdem wir Jüngeren uns losgesagt haben von der Methode, vorhandene Schwierigkeiten durch solche Gewaltstreiche zu beseitigen.

Ich halte aber eine Deutung der Str. 41 auf Guđrun (wenn ich hier und im folgenden mit Symons-Heusler Guđrun immer als Trägerin der Handlung von Kap. 26 der Vǫlsungasaga denke) für unmöglich. Denn einmal erlaubt Zeile 8 diese Beziehung nicht, worüber unten, und dann würden, wenn man die Strophe auf Guđrun bezöge, die Vögel wohl zur Erwerbung dieser Königstochter reizen, die in so normal bürgerlichen Formen sich vollzieht, mit keinem Worte aber zur Erwerbung der schlafenden Jungfrau auffordern, ja Sigurđs künftiges Verhältnis zu ihr in keiner Weise bezeichnen und das ist doch ganz ausgeschlossen. Was aber sagt nun dieser Teil der Igđnamal sonst?

Die Schwierigkeiten liegen, wie bemerkt, nur in den Strophen 41/42. Ist die Forschung soviel ich sehe darin einig, daß in Str. 42 nur Guđrun gemeint sein könne, so hat man aufs stärkste geschwankt, ob in 41 Sigrdrifa oder Brynhild oder Guđrun oder vielleicht mit absichtlicher Dunkelheit diese beiden gemeint wären. Es will mir scheinen, als hätte keine dieser Erklärungen das richtige getroffen.

Wir haben für die Auffassung der Strophen m. E. zwei feste Punkte. Einmal scheint mir evident, daß die beiden Strophen zusammengehören, da nach Symons treffender Bemerkung (a. a. O. 13) die Eingangszeilen von 41: *Bitt þú, Sigurþr, bauga rauþa* korrespondieren mit dem Schlusse von 42: *þú mundu, Sigurþr, mundi kaupa.* Sigurđ braucht Fafnis Gold bei der Erwerbung der in 42 genannten Jungfrau. Wer aber diese Jungfrau ist, wird durch 41.8 — dies ist der zweite feste Punkt — entschieden. Denn nun und nimmer können diese Worte auf jene Vermählung mit Guđrun sich beziehen, von der im 26. Kap. der Volsungasaga und was ihm in der sonstigen Überlieferung entspricht, die Rede ist. In den Worten *ef þú geta mættir* liegt einmal neben der Bedingung auch eine Aufforderung zur Werbung (Edzardi Germ. 23.324, Heinzel-Detter zur Stelle) und weiter in dem *mættir* zugleich die Andeutung, daß diese Erwerbung mit Schwierigkeiten verknüpft ist.* Keines von beiden Momenten paßt auf Sigurđs Vermählung mit Guđrun. Das Verhältnis der Vögel zu Sigurđ, das Wesen ihrer Ratschläge ist durchaus, daß sie dem Helden gute Ratschläge geben, *ástráþ mikit*, wie sie Fafm. 36.3 selbst es nennen, Weisungen, die zu seinem Glücke führen. Meine Ableitung aus dem Märchen hat gezeigt, daß dies auch wirklich der ursprüngliche Sinn unseres Motives vom weisenden Vogel ist. Da nun weiter klar ist, daß die transzendente Vogelweisheit sich nicht wie menschliches Erkennen über den endlichen Ausgang der Dinge dieses Lebens täuschen kann, so können ihre Weisungen natürlich nur Dinge empfehlen, die den Helden wirklich zu dauerndem Glücke führen. Es bedarf keiner Ausführung, daß die Vermählung Sigurđs mit Guđrun nach dem Sinne jeder nordischen Überlieferung zu diesen Dingen nicht gehört. Zum zweiten aber steht der beliebten Deutung der beregten Worte entgegen, daß sie doch nur von einer Frau gesagt werden konnten, deren Erwerbung selbst für einen Helden wie Sigurđ, den

---

* Bugges abweichende Deutung Fornkv. 415 scheint mir nicht richtig; aber auch sie litte keinen Bezug auf Guđrun.

Fafnistöter, mit Schwierigkeiten verknüpft ist. Ihre Anwendung auf Guđrun ist also auch deswegen vollkommen ausgeschlossen. Um Guđrun hat Sigurđ ja gerade nach der Auffassung der nordischen Überlieferung überhaupt nicht geworben, diese Frau ist ihm vielmehr, wenn ich es einmal recht derb ausdrücken darf, auf den Buckel gesprungen, von Eltern und Brüdern ohne Werbung „angeboten" (Sigkv. sk. 2.1 *mey buþo hánom,* Grip. 33.5 *mun bióþa þér biarthaddaþ man,* Vǫlss. 26.49 *meþ boþi,* 42 *meiri vegr er at bióþa honom en aþrir biþi*). Spricht diese Strophe aber von Schwierigkeiten bei der Erwerbung der Jungfrau, so ist doch von vornherein klar, daß damit nur jene Schwierigkeiten gemeint sein können, von denen der Vogel in Str. 43—45 ausführlich genug redet: die Waberlohe also,* hinter der diejenige liegt, die man doch gewiß mit Recht *mey miklo fegrsta, gulli gœdda* nennen durfte. Da nun aber Str. 42 dieselbe Jungfrau eine Tochter Gjukis nennt, so ergibt sich für eine unbefangene Betrachtung der Strophen vollkommen zwingend, daß nach ihrer Auffassung die auf dem Berge schlafende Jungfrau eben eine Tochter Gjukis ist.

Mit dieser Auffassung schwinden — und das muß sie wohl nachdrücklich empfehlen — mit einem Schlage alle Schwierigkeiten, die der Forschung bei der inneren Erklärung der Strophen schon so viel zu schaffen gemacht haben, und wir bekommen einen vollkommen glatten, eindeutig durchgehenden Zusammenhang. Der Vogel sagt: „Nimm du, Sigurđ, ohne unmännliche Klage über das Geschehene (Regins Tötung) deine Ringe und ziehe mit ihnen zu Gjuki. Dieser König hat eine herrliche Tochter gezeugt, die sollst du als Gattin erwerben. Das ist freilich nicht leicht, denn sie liegt,

* Nur die Waberlohe macht diese Schwierigkeiten, nicht der Zauberschlaf, denn Bugges Besserung in 45.5 *Sigrdrífa* statt des überlieferten *Sigrdrífar* scheint mir zwingend. Nicht bloß, weil nur jene Stammbildung von der Prosa bestätigt wird, sondern vor allem, weil, wie der Erfolg zeigt, doch nur für die Jungfrau die *skǫp norna* des nicht zu brechenden Schlafes galten, eine Übersetzung „man kann sie nicht erwecken" (so Heinzel-Detter) also unerlaubt ist.

von Ođin um eines Vergehens willen in zauberischen Schlaf versenkt, in einem goldenen Saale auf Hindarfjall, den feurige Lohe umwallt.“

Diese Auffassung der Strophen steht von den im Schwange befindlichen Erklärungen allerdings beträchtlich ab und ich treffe in ihr nur mit Boer zusammen, der jüngst im ersten Bande seiner Nibelungenstudien S. 57 eine analoge Auffassung geäußert hat. Sie ist aber dort mit m. E. unhaltbaren Voraussetzungen und Folgerungen derart verquickt, daß meine Ausführungen — wie sie niedergeschrieben waren, ehe ich eine Zeile von Boers Buch gelesen hatte — ein dringendes Interesse haben, nur aus sich selbst beurteilt zu werden. In der Tat scheint mir der im obigen dargelegte Zusammenhang so einfach und natürlich, daß wohl nur die vorgefaßte Meinung, die man aus der Kenntnis anderer Quellen an unser Gedicht herantrug, schuld war, wenn man ihn so allgemein übersah.

In Wahrheit steht aber ja, was ich als den wirklichen Inhalt der Igđnamal zu erweisen suchte, gar nicht isoliert innerhalb der Überlieferung von Sigfrid. Die Strophen besagen, wenn ich ihre Andeutungen in Handlung umsetze: Sigurđ kam von der Tötung Fafnis und Regins weg zu Gjuki, erlöste dessen auf einen Berg versetzte und dort festgehaltene Tochter und erwarb sie als Gattin. Und was erzählt unser Seifridslied? Seifrid kam nach der Tötung des Drachen (und des Schmiedes: so dürfen wir aus der þiđrekssaga die deutsche Sage ergänzen, oben S. 50) zu Gibich, erlöste dessen auf einen Berg versetzte und dort festgehaltene Tochter und führte sie als Gattin heim. Das ist also völlig dasselbe; verschieden sind in beiden Sagen lediglich die da und dort doch übernatürlichen Verhältnisse, in denen die Jungfrau auf dem Berge befangen ist.

Die Erkenntnis dieser Identität ist von erheblicher Bedeutung für die Geschichte der Sage. Sie bestätigt einmal das Alter der im Seifridsliede niedergelegten Überlieferung. Sie bestätigt zum zweiten, daß die Erweckungssage von Hause aus die Verlobung enthielt. Sie bestätigt drittens entschei-

dend die oben verfochtene Anschauung, daß die Erweckungssage lediglich eine Variante der im Seifridslied gestalteten, zweifellos auf dem Bärensohnmärchen ruhenden Erlösungssage darstellt. Und sie macht endlich von einer neuen Seite wahrscheinlich, daß Symons recht hatte mit der Vermutung, daß *Sigrdrífa* ein Appellativum sei, das nur in der Prosa des Cod. Reg. als Eigenname mißverstanden erscheine; in Wirklichkeit muß die Heldin der Erweckungssage dieses Eddalieds Guđrun geheißen haben wie sie im Seifridsliede Kriemhild heißt. Und diese Vermutung wird zur Gewißheit durch das schon einmal (oben S. 135) angezogene norwegische Stev, das Landstad (Norske Folkeviser S. 124) und Bugge (bei Grundtvig DGF. 4.584) aus Volksmund aufgezeichnet haben; es beweist, daß in Norwegen eine Überlieferung im Schwange war, nach der Sigurđ eine Guro = Guđrun von einem Flugdrachen erlöste und heimführte.

Endlich aber schließt die Gripisspa den Ring, da sie, richtig verstanden, die vorgetragene Auffassung von Fafm. 41 ff. noch einmal bestätigt. In ihren Strophen 14 ff. spiegelt sich deutlich die Handlung der Fafnis- und Sigrdrifumal; Sigurđ kommt von Fafnis und Regins Tötung weg zu Gjuki, erweckt darauf, ihre Brünne durchschneidend, die auf dem Berge schlafende Jungfrau und empfängt von ihr Runenkunde. Ein Name der Jungfrau wird nicht genannt, deutlich ist nur aus den folgenden Prophezeiungen Gripis und so auch allgemein zugegeben, daß der Dichter sie von Brynhild unterscheidet. Denn erst von der Erweckten wegreitend, kommt Sigurđ zu Heimi und verlobt sich mit dessen Pflegetochter Brynhild, der Tochter Buþlis, der er offenbar hier zum erstenmal begegnet.

Man hat die Auffassung des Gedichtes — Sigurđ von Fafni zu Gjuki reitend, dann zur Erlösungstat auf dem Berge — für ein Mißverständnis des Dichters erklären wollen (so Bugge, Fornkv. 415), der Fafm. 41 ff. falsch verstanden habe. Nun, die obigen Ausführungen zeigen, daß der Dichter der Gripisspa die Verse genau so verstand wie sie gemeint waren und allein verstanden werden können. Aber davon abgesehen, wird ein

Mißverständnis auf Seite des Dichters ja schon dadurch ausgeschlossen, daß seine Auffassung völlig zusammentrifft mit der deutschen Sage, wie sie das Seifridslied überliefert: Seifrid kommt nach Tötung des Drachen zu Gibich und vollbringt dann die Erlösungstat auf dem Berge. Ja die Übereinstimmung mit der deutschen Sage erweist sich auch hier noch vollkommener, als es nach der bisherigen Interpretation der Gripisspa wohl hat scheinen können: es kann m. E. kein Zweifel sein, daß der Dichter die schlafende Jungfrau für eine Tochter Gjukis hielt. Sie heißt 15.2 *fylkis dóttir.* Es dünkt mich völlig unglaubhaft und durch keine Parallele belegbar, daß dieser Ausdruck so allgemein gebraucht sein könne, daß Brynhild damit etwa nur eben als Prinzessin oder, wie Detter-Heinzel in ihrem Eddakommentar S. 427 erklären, als irdische Walküre bezeichnet werden sollte. Der Sprachgebrauch des Gedichtes selbst widerlegt diese Auffassung zum Überfluß. Denn wenn Brynhild 30.8 *fylkis dóttir* heißt, so besagt der Ausdruck offenbar dasselbe wie *dóttir Buþla* 27.5; der *fylkir* ist eben der vorher genannte *Buþli.* Nicht anders kann 15.2 verstanden werden. Wenn die Schlafende dort *fylkis dóttir* heißt, so kann der *fylkir* eben kein anderer sein als der in der vorhergehenden Strophe genannte *Gjúki.* Es bestätigt sich also entscheidend, daß die im Voranstehenden verfochtene Auffassung der Sage nicht die zweifelhafte Interpretation eines Gelehrten des 20. Jahrhunderts ist, sondern im Norden selbst um 1200 noch lebendig war.

3. Sigfrids Tod.

Was wir innerhalb der Sigfridüberlieferung als „Werbungssage“ bezeichnet haben, ließ sich im Voranstehenden durchaus in einer, wie ich hoffe, einleuchtenden Weise aus dem Brautwerbermärchen ableiten. Allerdings haben die einzelnen Sagen sich von der ursprünglichen Märchengrundlage mehrfach ebensoweit entfernt, als sie untereinander sich stark unterscheiden. Zum großen Teil erklärt sich diese Tatsache aus jener eigentümlichen Tendenz, die recht eigentlich die gesamte Überlieferung beherrscht: eine Verschmelzung von Erlösungs- und Werbungssage herbeizuführen. Auf verschiedene Art und in verschiedenem Grade fanden wir dies Bestreben in den einzelnen Denkmälern durchgeführt.

Bei einem Punkte der Werbungssage aber will das Brautwerbermärchen zu völliger Klarstellung der überlieferten Tatsachen nicht mehr ausreichen, der Erzählung von Sigfrids Ermordung. Wir sehen zwar, daß der ganze Zusammenhang, in dem dieser Hauptpunkt der Sage mit dem Vorausgehenden steht, aus dem Brautwerbermärchen genommen ist: Sigfrid stirbt um Brünhilds willen, die er zweimal, bei der Freierprobe und im Ehebett, im Dienste seines „Herrn“ betrogen hat, genau wie der Helfer des Märchens um dieser Taten willen von der starken Königin verfolgt wird. Wir sahen, wie auch im einzelnen die auffälligsten Übereinstimmungen statthaben, daß Brünhild nach einiger Zeit den Verrat entdeckt, daß sie wie die Königin des Märchens durch den Vorwurf gereizt wird, sie habe ihr Magdtum an den „Helfer“ verloren, daß sie den Gatten gewinnt für ihren Haß gegen

jenen. Die ganze eigenartige Psychologie dieser Inszenierung der Mordtat, das Schwanken Gunthers, der ohne Initiative den Mord mehr geschehen läßt, als daß er ihn herbeiführt, erklärt sich sichtlich aus dem Brautwerbertypus, der genau diese Situation als eine in seinem Gefüge wohl begründete voraussetzt.* Man vergleiche etwa, um der Übereinstimmung sich ganz bewußt zu werden, die ausgebildetere Erzählung der Var. 11 oben S. 67 mit der Erzählung deutscher und nordischer Überlieferung von den Verhandlungen zwischen Brünhild und Gunther über Sigfrids Tod.

Aber in einem Punkte weicht die Sage in all ihren wechselnden Gestaltungen vom Märchen ab: der „Helfer“ wird nicht durch Abhauen der Beine verstümmelt, sondern wirklich getötet, und der Mord findet, wenigstens nach dem Bericht mehrerer Quellen, unter eigenartigen Umständen statt, zu denen der Brautwerbertypus kein Analogon mehr bietet. Nun würde ja, was im Vorausstehenden über die Beziehungen zwischen der Sage und dem Märchen ausgeführt ist, deshalb noch nicht in Wegfall kommen; aber der trübe Rest möchte die Klarheit des Ganzen gefährden. Kann es gelingen, ihn aufzuhellen?

Sigfrids Ermordung finden wir nach deutscher Überlieferung in þiđrekssaga und Nibelungenlied mit voller Übereinstimmung in den wesentlichen Zügen erzählt: um Brünhilds willen wird der Held gelegentlich einer Jagd von Hagen im Rücken tödlich verwundet, während er sich zum Trinken niederbückt.

* Wenn Heusler a. a. O. S. 77 meint, das Ursprüngliche in der Werbungssage sei doch wohl, daß der gekränkte Gatte zum Morde treibe, so ist dem nach den obigen Feststellungen zu erwidern, daß es in dieser Sage einen gekränkten Gatten von Hause aus nicht gab und eben darum auch noch in fast allen Überlieferungen nicht gibt. Es ist darum unrichtig, wenn Pollak a. a. O. S. 129, Heuslers Anregung folgend, eine ursprünglichere Darstellung erschließen will, in der Gunther tatsächlich Sigfrids Mörder war. Seine eindringliche Behandlung der Sagen von Sigfrids Tod leidet noch an zwei anderen m. E. unrichtigen Voraussetzungen: weder führt die Überlieferung auf eine einstige Sage, in der Sigfrid seines Schatzes wegen gemordet wäre, noch ergibt sich aus Brot und Hamđismal eine Sagenform, in der Sigurđ im konkreten Sinne von mehreren getötet wurde.

Der Leichnam wird seiner Gattin vor oder ins Schlafgemach gebracht. Von dieser Erzählung entfernt sich auch der rasche Bericht am Schlusse des Seifridsliedes nur in der Veranlassung der Ermordung. Nicht um Brünhilds willen, die das Lied nicht kennt, wird Seifrid getötet, sondern weil er die Gibichungen in Schatten stellt, nicht aus erotischer also, sondern aus politischer Eifersucht. Trotzdem ist klar, daß dieser Schluß des Seifridsliedes, das in seiner gesamten ausführlichen Erzählung, wie oben dargelegt wurde, nur die Erlösungssage behandelt, doch aus der Werbungssage genommen ist. Denn dort, in den reinen Darstellungen der Werbungssage, begegnet eben dies politische, von dem deutschen Liede aufgenommene Motiv wiederholt, und zwar sowohl in nordischer als in deutscher Überlieferung: Vǫlss. 26, 18 f., 23, Brot 7 ff., Sigkv. sk. 11, 9, Guđkv. II, 3 (vgl. auch I, 16), þiđrekss. K. 344, 18 ff. und Nib. 993, wo Hagen ausdrücklich preist, daß er durch Sivrids Ermordung dessen „Herrschaft" beseitigt habe. In allen diesen Überlieferungen aber steht das politische Motiv immer nur als ein nebensächliches, ja wohl (z. B. in Sigkv. sk., oben S. 219) vorgeschobenes, neben dem allein maßgebenden persönlich-erotischen Hauptmotiv: Sigfrid wird auf Betreiben Brünhilds getötet. Wir fanden eine ähnliche Kombination auch einmal in einer Märchenvariante, oben S. 167, Var. 9* und es könnte wohl sein, daß man als ursprüngliche Formulierung zu erschließen hätte: die Königin findet, als sie den Helden zu verderben strebt, in des Königs Umgebung willige Hände, weil diese neidisch ist auf die hohe Stellung, die der Helfer am Hofe einnimmt.

Im übrigen setzt das Seifridslied denselben Apparat

* In derselben Var. stellt die Königin sich krank und erklärt nur gesunden zu können, wenn sie das Herz des Helfers erhalte. Man wäre versucht, dabei an Brynhilds Krankheit Vǫlss. Kap. 29 zu denken, zumal im dänischen Liede von Sivard og Brynild diese erklärt, nichts könne sie von ihrer Krankheit heilen, als wenn sie Syffuerts Haupt (oder Herzblut und Haupt) erhalte: darauf erschlägt ihn Haffue. Zu der seltsamen Drohung Brynhilds, in ihr Land zurückzukehren, Sigkv. sk. 11 = Vǫlss. Kap. 30, halte man die tatsächliche Rückkehr der Königin des Märchens in ihr Land oben S. 169.

in Bewegung wie þiđrekssaga und Nibelungenlied: Beredung der Brüder untereinander und mit ihren Mannen, Hagen tötet den Helden *ob eynem prunnen kalt* (vgl. Nib. 917.3 *zeinem kalten brunnen verlôs er sît den lîp,* 969.2 *einen brunnen kalt*) zwischen den Schultern an der allein verwundbaren Stelle, *da er fleyschend was.* Der Brunnen wird wie in Nib. C 1001.5 f.* = Piaristenhs. 1000 in den Odenwald verlegt gegen den Waskenwald von B. Auf das Nibelungenlied weist auch 1777.1 *der grymmig Hagen* (vgl. bes. Nib. 993.1 BC, nicht in der Piaristenhs.). Von der Jagd wird nichts gesagt. Sie hat aber Platz zwischen den Angaben des Liedes; das *sich külen* 181.3 setzt auch, wie die þiđrekssaga zeigt, den Wettlauf zum Wasser nicht notwendig voraus.

In den Einzelheiten der Erzählung gehen auch Nibelungenlied und þiđrekssaga mehrfach auseinander. Der Grundplan bleibt der gleiche: es wird eine Jagd veranstaltet, bei der Sigfrid durch Entziehung des Weines gezwungen wird, aus einem Quell oder Bach zu trinken; während er sich bückt, wird Hagen ihn morden. Im Nib. wird dem durstigen Sigfrid der Wein nach der Jagd versagt. Die þiđrekssaga schickt ihn schon durstig auf die Jagd: beim Frühstück vor dem Auszuge hat Hagen den Schenken befohlen, ihres Amtes säumig zu walten, und überdies den Koch angewiesen, Sigurđ besonders stark gesalzene Speisen vorzusetzen. Dies Motiv kann frei erfunden sein. Es wäre aber auch nicht unmöglich, daß der sehr verbreitete Märchentypus von den drei gestohlenen Kleinodien (Literatur bei R. Köhler, Kl. Schr. 1.305 ff.) eingewirkt hätte. Hier wird öfter (z. B. v. Hahn, Griech. Märchen Nr. 3, Var. 2; Jacobsen, Færøske Folkesagn Nr. 42, S. 408; 14e, S. 288, Rittershaus, Neuisländ. Volksmärchen S. 33, 74) jemandem Salz in die Speisen getan,** er wird da-

* Eine weitere Übereinstimmung mit dieser Rezension tritt hervor in 178.3 *do er sich kült im prunnen mit mund vnd auch mit naß,* vgl. 979.3 B *als er hete getrunken, dô rihte er sich von dan,* aber C *daz wazzer mit dem munde er von der flüete nam* = Piaristenhs. 975.3 *des wassers auß dem brunnen er mit dem munde nam.*

** In einem anderen Typus hat das Motiv mit anderer Wendung Schott, Walach. Märchen Nr. 5.

durch gezwungen, Wasser zu holen und bei dieser Gelegenheit getötet. Hier stimmt, wie man sieht, die Verknüpfung des Versalzens der Speisen und der Ermordung beim Durstlöschen sehr auffällig mit der Sigfridsage überein.

Der þiđrekssaga fehlt die falsche Kriegsansage, und die mancherlei Unstimmigkeiten, die dies Motiv im Nibelungenliede im Gefolge hat (Sivrid nimmt nur vor der Jagd Abschied von der Gattin, nicht vor dem ernsteren Kriege, das Zeichen auf dem Kriegsgewande wird sein Verderben auf der Jagd, zu der er ein besonderes Pirschgewand trägt usw.), deuten auf nachträgliche Einfügung im Liede. Wenn dagegen die Saga an Stelle der Erzählung von Sivrids Abschied und Kriemhilds ängstigenden Träumen berichtet, Grimild habe sich aus Unmut über Brynild ins Bett gelegt, so bringt sie hier sichtlich gewaltsam Grimild in die Situation, in der diese weiterhin Sigurđs Leiche aufzunehmen hat.

Wo das Nibelungenlied mit breitem Behagen von Jagdabenteuern aller Art erzählt, begnügt sich die Saga mit der Jagd auf den einen Eber, der dann eine nachdenklich symbolische Ausdeutung findet. Diese wird wohl um so weniger vom Sagaschreiber erst ersonnen sein, als die gleiche Symbolik ja auch im Nibelungenliede Str. 1002 angedeutet wird.

Haugnis Unterredung mit Brynild vor der Ausfahrt zur Jagd fehlt im Nib. und sie ist offenbar überflüssig und störend, nachdem alles beschlossen und zum Morde vorbereitet ist. Deutlich ist hier ein Teil der planenden Unterredungen an eine zu späte Stelle geraten. Das wird zum Überflusse dadurch bewiesen, daß der Gedanke, den Haugni hier äußert: *Sigurđr svæinn er sua mikil kenpa, at æigi ma hann vist sægia þat, huart hann getr rađit hans bana* richtig Nib. 872.3 bei einer früheren Unterredung von Gunther ausgesprochen wird. Daß die Besprechung Haugnis gerade an die Stelle geriet, in der wir sie nun in der Saga finden, möchte wohl daher rühren, daß in der Vorlage ebendort jenes Gespräch zwischen Hagen und Kriemhild stand, das Nib. 891 ff. wiedergibt.

Die ausführliche Erzählung der Jagd im Nibelungenliede hat ihre tiefe und mit Recht bewunderte künstlerische

Bedeutung. Mit feinstem Verständnis wird die Tragik des Unterganges dieses Helden gesteigert, indem er uns in dieser prachtvollen Schilderung noch einmal in seiner alles überstrahlenden Herrlichkeit und zugleich in aller Lust und kindlichen Arglosigkeit seines Gemütes gezeigt wird. Den Inhalt seiner Erzählung aber hat der Verfasser des Liedes nicht ganz aus eigenem bestritten: die Geschichte vom Bären wenigstens fand er in der Sage — freilich an einer ganz anderen Stelle. Sie gehörte eigentlich in die Geschichte von Sigfrids Jugend* und die Erzählung seines Dienstverhältnisses beim Schmiede. Sivrid fängt im Walde einen Bären, bindet ihn, bringt ihn zu seinen Genossen, läßt ihn dort frei, so daß er die Knechte erschreckt und die Kessel mit den Speisen umstürzt: das ist nichts anderes als die Geschichte vom Bärensohn-Starkhans, der, vom Dienstherrn gegen ein wildes Tier in den Wald geschickt, dies Tier lebendig fängt und mit nach Hause schleppt, wo es den Dienstherrn erschreckt und seine Sachen** zerstört, vgl. Bd. 1, S. 36 ff., 58 ff. Wir haben diese Geschichte mit der dem Märchen gleichfalls geläufigen Wendung: der starke Held tötet jenes Tier, das ihn töten sollte, in unserer Sage gefunden und oben S. 46 ausführlich besprochen. Ich habe gelegentlich der Erörterung von Kap. 167 der þiđrekss. schon darauf hingewiesen, daß dort die dem Nibelungenliede zugrunde liegende Wendung — das Tier lebendig heimgeschleppt — vermengt ist mit der anderen — Tötung des Tieres —, wenn Sigurđ den Kopf des getöteten Drachen mit nach Hause bringt und damit den Dienstherrn und seine Knechte in Angst und Schrecken versetzt. Das Nibelungenlied hat die alte Formel seiner Jagdgeschichte sehr geschickt eingefügt, ihr Ursprung aber bleibt unverkennbar; denn es ist offenbar, daß die Jagdtaten, von denen 934 ff. erzählt wird, mit den Jagdtaten des jugendlichen Seifrid, von denen Seifridslied 33, Rosengarten A 3 zu sagen wissen, identisch

* Mit dem Bären Wisselau (Boer, Untersuchgn. 2.37) hat die Geschichte nichts zu tun.

** Nennung gerade der Köche und ihrer Kessel nach deren feststehender epischer Rolle, vgl. z. B. Martin QF. 65.70.

sind, zumal da und dort der Löwe genannt wird. Dabei ist die Angabe 943.1, 935.3, Seifrid habe das Tier *mit sîner hant* erschlagen, möglicherweise trotz 971.2 wörtlich zu verstehen, und nicht gemeint, er habe das Tier nur nicht geschossen, sondern mit dem Schwerte getötet wie den Eber 939.1. Denn es ist bezeichnend, daß, ganz entgegen dem sonstigen Bestreben des Gedichtes, den Helden der eleganten, ritterlich-höfischen Haltung der ganzen Erzählung einzupassen, gerade hier das märchenhaft Primitive und Ungefüge seiner Erscheinung scharf heraustritt: sein ungeheurer Ger und das gewaltige Schwert 951, der riesenhafte Bogen, den andere nur mit einer Maschine zu spannen vermöchten 953, die handbreiten Pfeilspitzen 956; und sieben Saumlasten Metes getraute er sich zu trinken 968, wie der junge Sigurđ der þiđrekssaga (oben S. 43f.) sich nach Starkhansart als ungeheurer Esser und Trinker erweist.

Der Wettlauf zum Brunnen mag wohl erst im Nib. aus einer Bemerkung der Vorlage entwickelt sein, die 347.2 der Saga wiedergibt: *stundom renna þœir oc Sigurđr svœinn er þœirra frœmstr nu sem hvert sinni;* wenn im Nibelungenliede sehr fein und wirkungsvoll der Mord letzten Endes nur darum möglich scheint, weil Sivrid so feiner Sitten ist, daß er nicht vor dem Landesherrn trinken will, so verrät sich auch darin der höfische Dichter. Unpassend allerdings scheint es, wenn in der Saga Hǫgni vor Sigurđ trinkt und dann zum Morden aufstehen muß. Die Art des Mordes und die Scheltreden des Gemordeten entsprechen sich vollkommen; ob ursprünglicher sei, daß Sivrid mit Hagens oder mit seiner Waffe getötet wurde, läßt sich aus der bloßen Vergleichung der beiden Denkmäler nicht erkennen, wird sich aber weiter unten entscheiden. Wenn Brynhild in der Saga die Heimkehrenden begrüßt und der Tat sich freut, so ist das, nach der nordischen Überlieferung zu urteilen, wohl eine alte Szene und dem Nibelungenliede nur verloren gegangen mit dem geringen Interesse, das diese Dichtung für Brünhilds Persönlichkeit zeigt. Die Leiche nehmen die Mörder da und dort mit sich, nur wird sie in der Saga Grimhild ins Bett gelegt, was ohne

weiteres stärker an Sigurđs Betttod in den nordischen Quellen erinnert, als wenn sie nur vor die Türe von Kriemhilds Schlafgemach gebracht wird wie im Liede. Das Leugnen der Mörder, ihre Ausreden, Kriemhilds Unglaube stimmen überein; die breite Schilderung des Begräbnisses, die im Nibelungenliede mit epischem Behagen sich entfaltet, tut die Saga mit wenigen Worten ab.

Ein besonderes Interesse beansprucht aber an dieser Stelle noch einmal die Hvenische Chronik trotz der Unvollständigkeit und manigfachen Entstellungen ihres Berichtes.

Hier wird Sigfrid von Hagen getötet, weil er dessen Gattin beigelegen hat. Das ist deutlich die Voraussetzung der þiđrekssaga: Sigfrid hat Brünhild das Magdtum genommen; vgl. oben S. 186f. Die Anstiftung zum Morde durch Brünhild ist natürlich mit dieser Figur selbst weggefallen. Aber wenn Hagen seine Verstimmung heimlich hält (6.2), so erinnert das wohl nicht zufällig an den gleichen Rat, den Haugni in der Saga (344.16) der Brynild erteilt. Und wenn er mit Sigfrid ausgeht *dennem att forlyste* (6.27), so denkt man wieder an die Saga, wo die Helden (346.5) ausziehen *veiđa dyr oc skemta oss.*

Alles andere in der Erzählung der Chronik aber steht dem Nibelungenliede näher als der Saga. Die Tat geschieht an einer Quelle, nicht an einem Bach; ihr Name *kolde kilde eller kolde brynnd* trifft genau mit Nib. 917.3 *zeinem kalten brunnen verlôs er sît den lîp* (vgl. 969.2 *einen brunnen kalt*) zusammen.* Hagen führt zu der Quelle wie Nib. 969. Sigfrid wird auch wie im Liede mit seiner eigenen, nicht mit Hagens Waffe getötet. Wenn diese Waffe aber nicht der Spieß, sondern das Schwert ist wie im Liede von Sivard und Brynhild und der eddischen Überlieferung, so ist in diesem Zuge die Chronik sichtlich wieder einmal ursprünglicher als das Nibelungenlied. Chremild begegnet weiter vor der Pforte einem Sendboten Hagens, der ihr Sigfrids abgeschlagenes Haupt zeigt: das stimmt näher zu Nib. 1003 f., wo Hagen

* Boer PBB. 34.226 hat diese Stellen offenbar übersehen und konstruiert darum eine Beziehung des Namens in der Chronik zu Seifridslied 177.

die Leiche vor Kriemhilds Kemenate legen läßt, als zur Saga. Daß dem Gemordeten das Haupt abgeschlagen wird, weiß auch das Lied von Sivard und Brynhild. Chremilds ungeheure Klage kommt mit der Erzählung des Liedes nahe überein; im besonderen stimmt ihr Schreien durch das ganze Schloß zu Nib. 1025, ihre Ohnmacht zu 1009, 1070, das Mitklagen des Gesindes zu 1013. Auch Sigfrids köstliche Bestattung, Chremilds Auszug aus Hagens Schloß nach der Stätte des Grabes, ihre Klage am Grab, wie der Versuch, Rächer zu gewinnen, sind Züge, die im Nibelungenlied einen deutlichen Widerklang finden.

Es ist schon S. 205 betont, daß die deutsche Überlieferung von Sigfrids Tod auch mit der eddischen in den Grundtatsachen übereinstimmt; der Held wird um Brynhilds willen gemordet und empfängt so bösen Lohn für die Dienste, die er Gunnar bei deren Erwerbung geleistet hat. Aber der deutsche Bericht weicht von allen nordischen ab, erstens in der Person des Mörders, zweitens in der Art wie, zumeist auch dem Orte, an dem der Mord ausgeführt wird.

Guđrunarhvǫt 5.4 = Hamđismal 4.16 nennt Sigurđs Ermordung allerdings *dáþ Hǫgna* und bezeichnet damit doch wohl diesen als unmittelbaren Täter wie die deutsche Sage. In allen übrigen eddischen Berichten aber, die seiner überhaupt gedenken, erscheint als solcher Gutthorm, der jüngere Bruder Gunnars. Dies möchte wohl von vornherein als das Ursprüngliche erscheinen, da diese Figur nach Namensbildung und geschichtlichen Zeugnissen von je und je an Gunthers Seite gestanden haben muß. Er dürfte also erst allmählich durch Hagen aus dieser Stelle gedrängt sein; wie und warum läßt sich ohne Erörterung der übrigen Sagen, in denen Hagen eine bedeutsame Rolle spielt, und ihrer Geschichte nicht diskutieren. Daß Gutthorm von Sigurđ getötet wird, kehrt offenbar Nib. 982 ff. abermals auf Hagen gewandt wieder. Wenn die Rache hier abgeschwächt erscheint, so spricht das wohl noch einmal dafür, daß Hagen in der Mörderrolle nicht ursprünglich ist. Sigfrid seinen Mörder auf der Stelle erschlagen zu lassen, war für germanische Sage eine beinahe notwendige Vorstellung; man erinnere sich etwa an des Jor-

danes Erzählung von der Ermordung des Westgotenkönigs Thorismud, Getica Kap. 43: dum sanguinem tollit de vena, ab Ascalc suo clienti inimico nuntiante arma subtracta (vgl. Nib.!) peremptus est. Una tamen manu, quam liberam habebat, scabillum tenens sanguinis sui extitit ultor, aliquantos insidiantes sibi extinguens. So rächen auch sonst die großen Helden der Epik sich selbst noch im Sterben, Froði, Rustem, Cuchullin: Olrik, Danm. G. Heltedigtning 2.76.

Weiter denn Ort und Art des Mordes. Sigurð wird überall mit dem (nie näher geschilderten oder benannten) Schwerte getötet, das ihm in die Brust (Guðr. I), durchs Herz (Sigkv. sk.), durch und durch (Vǫlss.) gestoßen, mit dem er zerhauen wird (Brot). Der Mord erfolgt nach Sigkv. sk., Vǫlss., SE., Guðhv. = Hamðm., während Sigurð im Bette liegt und schläft. Diese Formulierung stimmt auffallend und wohl nicht zufällig mit dem Brautwerbermärchen überein, das den Helfer im Schlafe verstümmeln läßt. Nach Brot und Guðr. II erfolgt der Mord dagegen draußen im Walde, *sunnan Rín, fyr handan ver,* also in offenbarster Übereinstimmung mit deutscher Sage. Bleibt nach diesen Gedichten aber die Leiche im Walde liegen, so wird sie in der þiðrekssaga der Grimhild ins Bett geworfen, im Nibelungenliede vor die Türe des Schlafgemachs gelegt und wundersam läßt Hans Sachs seinen Seifrid ermordet werden, während er am Brunnen schläft: alles Angaben, die wie ein Kompromiß aus Bett- und Waldtod erscheinen. Und dies um so mehr, als ja die deutsche Überlieferung vom Morde im Walde mit der eddischen vom Betttod, wie schon der Sammler des Codex Regius bemerkte, noch darin übereinstimmt, *at þeir . . . . uógo at hánom liggianda ok óbúnom.*

Nun zeigt ja auch das Brautwerbermärchen ein unserer Sagenüberlieferung nicht unähnliches Schwanken, denn auch in ihm wird nach einzelnen Varianten der Helfer im Walde verstümmelt. Aber das Drum und Dran der Waldtodsage: Sigfrid auf der Jagd getötet, mit seiner eigenen Waffe, an der einzig verwundbaren Stelle, deren Geheimnis sein Weib in guter Absicht an seinen Feind verriet — dafür bietet

jenes Märchen keine Erklärung. Woher stammen diese Züge? Sind sie freie Erfindung oder hat die Sage auch hier sich an fertige Überlieferungen angelehnt und welcher Art waren sie?

Es gibt eine, wie aus zahlreichen Arbeiten bekannt ist — ich erinnere etwa an I. G. Frazer, The golden bough[2] 3.351 ff., F. Kauffmann, Balder 164 ff. — besonders in der Märchenüberlieferung ungemein verbreitete Formel, die man passend die Formel vom geborgenen Leben nennen kann. In Erzählungen, die auf sie bauen, ist der Zusammenhang sehr häufig der, daß eine Frau ihrem dämonischen Vater oder Gatten oder Freier auf Betreiben eines Menschen, der diesem nach dem Leben trachtet, listig abfragt, wo sein Leben geborgen sei. Der Corps-sans-âme, Body-without-a-soul, Кощей Безсмертной — so heißt der Seelenlose — gibt ihr nach einigem Umschweif sein Geheimnis preis, die Frau verrät es an den Helden der Geschichte und der tötet, mit solcher Wissenschaft ausgerüstet, den Dämon. Das Leben, die Seele des Dämons, ist in diesen Geschichten meist im eigentlichen Sinne geborgen, das heißt außerhalb seines Körpers verborgen, sehr oft etwa in einem Ei, das dann wieder auf die wunderlichste Weise in einer ganzen Reihe von Hüllen versteckt ist. Es kommen in diesem Zusammenhange aber auch Formulierungen vor, die unserer Sage viel näher rücken. In einem schottischen Märchen, das R. Köhler, Kl. Schriften 1.158 bespricht, ist der Dämon nur mit einem bestimmten Schwerte und an einer bestimmten Stelle seines Körpers verwundbar. In einem indischen Märchen aber — es ist in Somadevas Ozean mit eingeflossen: Brockhaus 1.111 f., Hertel, Bunte Geschichten vom Himalaja S. 69 ff. — dessen Erzählung vollständig zu dem beregten Typus gehört, ist der Leib des Dämons mit Diamant gepanzert und an der linken Hand nur hat er eine verwundbare Stelle; dort trifft ihn Tschandamahasenas Pfeil, nachdem die Tochter des Dämons ihm das Geheimnis verraten.

Mit einer Ausprägung wie dieser indischen treten wir offenbar der Erzählung des Nibelungenliedes von Sivrids Tod sehr nahe; die Elemente, aus denen die beiden Geschichten sich aufbauen, sind ja nahezu dieselben. Aber freilich ihr

innerer Zusammenhang ist in jenen Märchen ein völlig anderer als in der Sage. Denn treulos und hinterlistig verrät dort die Frau das Geheimnis in ausgesprochenem Gegensatz zu Kriemhild, so daß also ein ganz verschiedener Sinn die nur äußerlich ähnlichen Handlungen bewegt. Dabei wäre denn auch nicht zu übersehen, daß der Verratene in jenen Märchengeschichten stets ein Dämon ist, nicht ein Mensch wie der Held unserer Sage.

Und doch versagt auch an diesem Punkte die Märchenüberlieferung genauerem Zusehen nicht eine Aufhellung der Vorgeschichte unserer Sage. Es gibt in ihr wirklich eine öfter erzählte Geschichte, die mit der Sage von Sigfrids Tod auch in der inneren Verknüpfung der Motive genau übereinstimmt.

Unter den Bärensohnmärchen, die ich im ersten Bande dieser Studien sammelte und besprach, habe ich S. 13 als Nr. 189 meiner Liste ein indisches Märchen aufgeführt, das folgenden Verlauf nimmt.

Der starke und mutige Prinz Lionheart ist von einer bis dahin kinderlosen Frau neun Monate, nachdem ein Fakir sie von bestimmten Gerstenkörnern hat essen lassen, geboren worden. Mit drei Kameraden, einem Schleifer, Schmied und Zimmermann, zieht er in die Welt. In einem verlassenen Palaste einer verlassenen Stadt richten sie sich ein. Einer bleibt zu Hause, die anderen besehen die Stadt. Während jener die Mahlzeit bereitet, erscheint ein Zwerg, packt den Koch, hängt ihn an einem Baume auf und verzehrt die Mahlzeit. Dem zweiten und dritten Genossen geht es ebenso, bis der Held zu Hause bleibt, der den Dämon mit dem Säbel tötet. Dann läßt er die Leute, die die Stadt des Dämons wegen verlassen hatten, zurückkommen, vermählt den Schleifer mit dem schönsten Mädchen und setzt ihn als König ein. Danach pflanzt er ein Gerstenkorn: welkt die Gerste, so soll es ein Zeichen sein, daß er in Bedrängnis ist und der Genosse ihm zu Hilfe kommen soll.

In einer zweiten Stadt vollzieht sich genau dasselbe, der Schmied wird hier mit dem Lebenszeichen als König

zurückgelassen. Ähnliches geschieht mit dem Zimmermann in einer dritten Stadt.

Der Held kommt zu einem Flusse, auf dem die herrlichsten Rubine herabschwimmen, und findet, ihn hinaufwandernd, ein prächtiges Schloß. Auf einem Baume hängt ein Korb, darin der Kopf einer wunderschönen Prinzessin liegt: aus dem Halse tropft Blut in das Wasser und jeder Tropfen verwandelt sich in einen Rubin. L. durchwandert die Zimmer und findet in einem Schlafgemach den Körper der Prinzessin ohne Kopf. Er setzt den Kopf an und sogleich erwacht die Prinzessin zum Leben und erzählt dem Helden, daß ein Dschin sie entführt habe und aus Vorsicht, wenn er ausgehe, in den Zustand versetze, den der Held gesehen. Sie versteckt L. und fragt dem Dschin nach bekannter Weise das Geheimnis seines Lebens ab; L. tötet ihn. Die beiden leben glücklich im Schloß. Einst badet die Königin im Fluß, kämmt sich dabei ihr goldenes Haar und kämmt zwei Haare aus, die sie auf einem Blatte den Fluß hinabtreiben läßt. Ein König fischt sie auf und will nicht eher ruhen, bis er die Eignerin des Haares gefunden. Eine Alte verspricht, sie ihm zu verschaffen. Sie schleicht sich vor den Palast und jammert. Die Prinzessin, deren Gatte eben auf der Jagd ist, erkundigt sich nach der Ursache ihres Jammers. „Ich weine, wenn ich daran denke, was aus dir werden soll, wenn der schöne Prinz durch irgendein Unglück sein Leben verliert und du hier allein gelassen bist in dieser Wildnis!“ Die Prinzessin findet diese Bemerkung sehr wahr und weint selbst, bis der heimgekehrte Gatte sie mit der Bemerkung tröstet, daß sein Leben sicher geborgen in seinem scharfen Schwerte liege. Würde dieses verletzt, so müßte er allerdings sterben. Die Prinzessin ist getröstet, meint aber, es wäre dann doch besser, daß der Prinz sein Schwert wohl geborgen zu Hause ließe, wenn er auf die Jagd gehe. Und am nächsten Morgen, als der Gatte zur Jagd auszieht, nimmt sie heimlich sein Schwert aus der Scheide und steckt ein anderes hinein.

Sie teilt der Alten mit, was sie getan; die aber nimmt, während die Prinzessin ihren Mittagsschläf hält, das Schwert

und legt es ins Feuer. Wie es immer heißer wird, fühlt L. auf der Jagd ein glühendes Fieber in seinem Körper, sieht auf sein Schwert und merkt, daß er nicht sein eigenes in der Scheide trägt. Er rennt schleunigst nach Haus; aber da er eben auf dem anderen Ufer des Flusses angelangt ist, rollt eine Niete aus dem Schwertgriff und damit der Kopf des Prinzen zur Erde.

Die Alte lockt die Prinzessin unter dem Vorwand, sie wollte ihr im Flusse die Haare waschen, in ihr Boot und bringt sie zum König; die Trauernde aber schwört, des Königs Angesicht zwölf Jahre lang nicht ansehen zu wollen. Inzwischen haben die Genossen des Prinzen erkannt, was ihm widerfahren ist, eilen mit Heeren herbei, finden den Leichnam des Prinzen ganz verbrannt am Ufer liegen, stellen das Schwert her und beleben ihn wieder, dann ziehen sie zusammen an des Königs Hof und erwerben ihm die Entführte zurück.

Zu diesem indischen Märchen bietet eine bulgarische Variante, die ich wieder in der Bärensohnliste als Nr. 164 aufgeführt habe, eine genaue Parallele.

Ein Ehepaar hat alles, nur keine Kinder. Einst schenkt ihnen ein Alter in langem, weißen Barte, den sie bewirtet, im Gehen einen Apfel; den sollen sie zerschneiden und jedes die Hälfte essen und werden dann nach neun Monaten einen Sohn bekommen mit einem Stern auf der Stirn: „der wird ein Held werden über alle Helden auf Erden.“ Zugleich gibt der Alte dem Vater einen Säbel, den er aufheben soll und seinem Sohne geben, wenn der zwanzig geworden, dabei ihm aber sagen, daß er sterben müsse, wenn eine fremde Hand den Säbel aus der Scheide zöge. Den zweiten Apfel soll der Vater an zwölf unfruchtbare Stuten verfüttern, die werden zwölf Füllen gebären. Davon soll er elf töten und nur jenes übrig lassen, das ein Horn auf der Stirne trägt; das wird dann an den zwölf Stuten saugen und so ein Roß für den Helden werden, stärker als alle Rosse auf Erden.

Der Sohn wird geboren und früh ungewöhnlich stark. Er hört einst von einem Helden, der Hufeisen zerbricht, und will ihn aufsuchen. Der Vater heißt ihn erst ein Pferd aus-

suchen aus seiner Herde, aber die schönsten Rosse ergreift der Junge beim Schwanz und wirft sie verächtlich weg, bis man ihm das alte häßliche Tier mit dem Horn auf der Stirne zeigt. Er packt auch dies beim Schwanz, aber es steht fest auf der Stelle; da reitet er auf ihm nach Haus. Der Vater gibt ihm den Säbel mit und so zieht er aus. Er beschämt den starken Hufeisenbrecher, indem er selbst drei Eisen zerbricht, überwindet weiter nacheinander drei wunderstarke Brüder, die zugleich übermenschliche Horcher, Springer sind und Wasserschlucker, und schließt Brüderschaft mit ihnen. Jedem aber hinterläßt er einen Zettel, den er mit seinem Blute beschrieben: solange die Schrift rot bleibt, wird er gesund sein, tot aber, färbt sie sich grün.

Weiterziehend findet der Held einen goldbedachten, einsamen Palast, darin eine Königstochter von einem Mohren gehalten wird, der sie ihrem Bräutigam entführt hat. Er tötet den Mohren und bleibt mit der Schönen in Liebe vereint; jeden Tag aber zieht er hinaus auf die Jagd.

Der Vater der Prinzessin hört von diesen Vorgängen und wünscht den Helden zu töten, um die Tochter ihrem früheren Verlobten zurückzugeben. Er schickt ihr eine Alte zu, die als Bettlerin sich einschleicht und die Königstochter nach ihrem Gatten ausfragt, während er sich auf der Jagd befindet. Die Prinzessin erzählt ihr, wie sehr sie und ihr Mann sich liebten. Die Alte aber ermahnt sie, „den Männern nicht zu sehr zu trauen“. Denn solche, die so stark seien wie ihr Mann, die wüßten, „wovon ihnen der Tod kommen wird, worin ihnen ihr Leben steht“; sie möge doch ihrem Gatten dies Geheimnis abfragen. Die Prinzessin stellt sich abends unfroh, als ihr Mann nach Haus kommt, und bittet ihn auf seine Frage, was ihr fehle, bei seiner Liebe, ihr zu sagen, worin sein Leben sitze. „In jener Säule dort!“ Als er am nächsten Abend nach Hause kehrt, findet er die Säule bekränzt, lächelt und sagt ihr nun die Wahrheit:* daß er sterben

* Der Zug stammt natürlich aus dem Typus vom geborgenen Leben, wo der mißtrauische Dämon zunächst falsche Angaben über den Sitz seiner Seele macht. In einer Variante dieses Typus, die Afanasief, Nar. russk.

müsse, wenn eine fremde Hand sein Schwert aus der Scheide ziehe. Die Frau erzählt das am nächsten Tage der Alten, da bleibt die heimlich im Schlafzimmer, zieht in der Nacht das Schwert, das an des Helden Kopfende stand, aus der Scheide und wirft es hinaus in den See. Am Morgen erwacht die Königstochter, steht auf und erwartet, daß auch der Gatte sich erhebe, um zur Jagd auszuziehen; doch umsonst: er ist tot. Vergebens küßt und umarmt sie die Leiche. „Sie vergoß über ihn umsonst Tränen wie Hagel. Sie schrie und weinte, daß das Haus erzitterte, raufte sich das Haar und verfluchte die Zauberin.“

Die Alte tut dem Zaren schleunige Meldung. Der schickt ein Heer, die Tochter zurückzuholen. Sie finden die Tore verschlossen, die Königstochter aber steht von der Leiche ihres Gatten nicht auf. Die Soldaten zerbrechen die Tür und dringen in den Hof, da reißt des Helden Roß sich los, stürzt sich mit Zähnen und Hufen auf sie und tötet tausend, bis es gebunden wird. Als die Königstochter die Soldaten heraufkommen hört, schließt sie das Zimmer, darin der Leichnam liegt, und erklärt, selbst zum Vater gehen zu wollen.

Indessen haben die „Brüder“ des Helden an ihren Zetteln gesehen, was ihm zugestoßen ist, eilen herbei und beleben ihn wieder, indem sie das Schwert herbeischaffen und in die Scheide stecken. Der Erquickte zieht der geraubten Gattin nach und bringt sie auf eine Weise, die uns hier nicht interessiert, wieder in seinen Besitz.

Ich hätte dieses Märchen nicht mit unter den Bären-

Skazki VIII als Nr. 5 mitteilt, findet der Dämon heimkehrend den Pfosten vergoldet, von dem er der Frau fälschlich gesagt, daß er seine Seele berge, lacht die Dumme aus und verrät nun die Wahrheit.

Damit man einmal recht tief empfinde, wie wundersam die Zeiten sich berühren, wie alles menschliche Denken und Sein doch nur ein Kreislauf ist, ein Schlänglein, das sich endlich in den Schwanz beißt, so erinnere man sich hier der Erzählung d'Annunzios im Eingange seines „Fuoco“, wie Perdita mit güldenen Ketten den Granatbaum schmückt, in dem ihr Geliebter seine Seele verkörpert findet. So weiß schließlich das „reizsamste“ moderne Empfinden sich auch wieder nicht anders zu äußern als in den Formen urzeitlich mythischen Denkens.

sohnvarianten aufzählen und verarbeiten sollen. Ich erkannte zu spät, daß es diesem Typus zwar verwandt, aber nicht mit ihm identisch ist. Es enthält sichtlich alles das rein, was aus dem vorher ausgezogenen indischen Märchen übrig bleibt, wenn man daraus die Waldhausformel des Bärensohnmärchens eliminiert. Sein gesamter Aufbau begegnet noch einmal ebenso unvermengt in einer zweiten bulgarischen, oben gleichfalls zu Unrecht als Nummer 164 unter den Bärensohnvarianten aufgeführten bulgarischen Fassung. Dort vermacht ein Zar seinen beiden ältesten Söhnen Länder, dem jüngsten nur ein verschlossenes Zimmer. Der verlangt nach des Vaters Tode von der Mutter den Schlüssel und findet das Zimmer leer, nur ein Säbel hängt darin. Auf dem steht geschrieben: „Du wirst ein Held mit dem Säbel werden; wenn du ihn auf der Erde läßt, so mußt du sterben, und du wirst König werden.“ Der Held zieht mit dem Säbel aus, macht sich zwei Starke zu Wahlbrüdern, verschafft ihnen Königstöchter, die er von Drachen befreit, als Gattinnen und hinterläßt ihnen Zettel als Lebenszeichen. Sich selbst erwirbt er die schönste Prinzessin, indem er den Mohren tötet, der sie bewacht. Ein Zar hört davon, schickt eine Alte, die als Dienerin sich einschleicht und die Frau fragt, warum ihr Mann den Säbel immer auf der Erde liegen lasse. Die Frau verrät ihr das Geheimnis und die Alte wirft eines Morgens, als beide noch schlafen, den Säbel ins Meer. Am Morgen wartet die Frau, daß der Gatte aufstehe, aber er erscheint nicht. Die Alte führt die Schöne durch Zauber dem Zaren zu. Die Wahlbrüder sehen indes an den Zetteln das Geschehene, eilen herbei und beleben den Helden, der auch seine Frau zurückgewinnt.

Eine kurdische Fassung desselben Märchens finde ich ZdVf-Volkskunde 16.409 mitgeteilt. Ein Königssohn gewinnt auf eigentümliche Weise einen Milchbruder. Der König muß den Jünglingen Stahlkeulen anfertigen lassen; vor seinem Tode warnte er sie noch vor einem Spaziergang hinter dem schwarzen Berge. Der junge König geht einst doch mit dem Bruder dorthin, ein Schiff lockt sie, sie steigen ein, leiden Schiffbruch und werden getrennt. Der Königssohn befreit eine Prinzessin

von einem Drachen und gewinnt ihre Liebe. Er findet einst ein lichtstrahlendes Hemd der Gattin, das ihm aber sofort ein Vogel auf die Spitze eines Berges entführt. Es kommt einem König zu Händen, der eine Alte ausschickt, ihm die Besitzerin des Hemdes herbeizuschaffen. Die findet richtig den Aufenthalt der beiden, begegnet einst dem von der Jagd heimkehrenden König, der sie trotz der Warnung seiner Frau mitleidig ins Haus nimmt und am nächsten Tage wiederbringt, obwohl die Königin, während er auf der Jagd war, die Alte aus dem Hause gejagt hatte. Auf Anstiften der Alten fragt den König einst seine Gattin, woher es komme, daß er drei Tage in der Woche sterben und dann auferstehen könne. Er teilt der Frau mit, daß er sterben müsse, wenn jemand sein Schwert drei Spannen herausziehe. Die Alte hört es, zieht sofort das Schwert heraus und entführt die Prinzessin. Der Held wacht nach drei Tagen wieder auf und holt sich die Entführte zurück, wobei er auch dem Milchbruder wieder begegnet.

Durch eine Anmerkung Boltes zu dieser kurdischen Fassung ward ich auf eine armenische Parallele aufmerksam, die F. Macher, Contes Arméniens, Paris 1905, S. 23, Nr. 2 mitteilt. Hier ist der alte Eingang des Märchens durch eine ritterlich-romantische Einleitung ersetzt, die mit hier nicht interessierenden Einzelheiten erzählt, wie der Held, jüngster von sieben Königssöhnen, die goldhaarige Zoulvisia erwirbt und mit ihr in innigster Liebe vereint lebt. Sie schickt ihn aber doch auf ihrem „cheval de feu“ auf die Jagd; er vermag sich von ihr erst zu trennen, nachdem sie ihm eins ihrer Goldhaare gegeben, das er in einem Kästchen bei sich trägt. Er verliert es einst im Fluß und der König, dem das Haar zukommt, schickt eine Alte, ihm die Frau zu schaffen. Sie naht dem von der Jagd heimkehrenden König, der sie mitleidig aufnimmt, obwohl sein Pferd die Alte niedertritt und seine Gattin ihn warnt. Die Alte flüstert einst der Königin zu, nachdem ihr Gatte ihr Geheimnis kenne, müsse sie doch auch das seinige erfahren; er scheine sie wohl wenig zu lieben, da sie es nicht wisse. Die Worte zünden, die Frau

ruht nicht, bis sie der Alten mitteilen kann, „la cause secrète de sa force“ ist sein Säbel: den trägt er tagsüber an der Seite, nachts verwahrt er ihn unter dem Kopfkissen. Die Alte schleicht sich darauf zu Mitternacht in das Gemach und wirft den Säbel in den Fluß. Am Morgen steht der Gatte nicht auf, die Königin dringt zu ihm und findet ihn tot. Die Alte jammert erst heuchlerisch mit, bedroht dann aber die Frau und führt sie mit Gewalt ihrem Auftraggeber zu. Der Held aber hatte, ehe er Zoulvisia gewann, sich mit „Teufeln“ verbrüdert und ihnen Lebenszeichen in der bekannten Art hinterlassen. Da nun die Schere und das Rasiermesser zu bluten, der Spiegel zu schwitzen beginnt, sehen die Teufel, daß ihr Bruder in Gefahr ist, eilen herbei, finden das Schwert im Flusse, legen es nur unter sein Kopfkissen und er erwacht wieder. Auch sein Roß, das staubbedeckt, ohne zu fressen oder saufen gelegen, springt wieder auf, als er es liebkost. Er eilt der Entführten nach und gewinnt sie, die dem König sich beharrlich geweigert und nur immer den verlorenen Gatten beweint hatte, durch List und Gewalt ab.

In diesem Typus — ich will ihn kurz das Märchen vom bedingten Leben nennen* — ist nun offenbar wirklich eine Erzählung gefunden, die der deutschen Sage von Sigfrids Tod nicht nur nach ihren äußeren Motiven, sondern auch nach deren innerer Verknüpfung aufs genaueste entspricht. Ein menschlicher Held kann nur auf eine ganz bestimmte Weise getötet werden. Dies sein Geheimnis zu erfahren drängt eine Person, die ihn verderben will, sich zu seiner ihn innig liebenden Gattin. Im Besitze des Geheimnisses, das die Frau ihr vertrauensselig preisgegeben, tötet sie den Helden. Die Übereinstimmung ist vollkommen, der Zufall bei dieser weit-

* Der Typus vom bedingten Leben zeigt öfter sich beeinflußt vom Märchen von den kunstreichen Brüdern (die Genossen geben das verbindende Element genau wie im Bärensohnmärchen, vgl. Band 1, S. 71) und erscheint hie und da mit diesem völlig verquickt, z. B. in der ersten Erzählung des Siddhi-Kür, noch stärker etwa bei Wenzig, Westslav. Märchenschatz S. 140, wo vom „bedingten Leben“ eigentlich nichts geblieben ist als das Lebenszeichen, das die Brüder zurücklassen, ohne daß es in der Handlung mehr eine Rolle spielte.

gehenden Identität einer verwickelten Motivenfolge ausgeschlossen. Da die genannten indischen, kurdischen, armenischen, bulgarischen Fassungen unmöglich aus der Sigfridsage stammen können, ist das Verhältnis offenbar auch hier dahin zu deuten, daß unsere Heldensage ein zusammenhängendes Stück aus einem Märchentypus aufgenommen hat, als dessen Varianten die besprochenen Märchenaufzeichnungen erscheinen.

Diese Annahme darf um so unbedenklicher scheinen, als sich mit Sicherheit nachweisen läßt, daß der Märchentypus vom bedingten Leben im Mittelalter auch in Skandinavien bekannt war. Den Beweis liefert die Hrolfssaga Kraka.

Ich habe im ersten Bande dieser Untersuchungen S. 379ff. schon darauf hingewiesen, daß in der Erzählung von Bǫđvar Bjarkis Jugend und seinen Brüdern manche Züge sich finden, die mit einzelnen Angaben der in jenem Bande von mir unter die Bärensohnvarianten gestellten Fassungen unseres Typus vom bedingten Leben auffällig zusammentreffen. Das hier um die Geschichte von Sigfrids Tod ausgebreitete Material erlaubt, die Sache schärfer zu fassen.

Die Geschichte von Bǫđvar Bjarki folgt im allgemeinen, wie a. a. O. ausführlich nachgewiesen, dem Bärensohntypus. Sie hat aber einige jenem Typus fehlende Züge und diese stammen zum Teil unzweifelhaft aus dem Typus vom bedingten Leben.

Hierhin gehört vor allem, daß dem Helden vom Vater ein Schwert hinterlassen wird, das, vom Vater in einer Höhle verwahrt (Höhle, weil der Vater ein Bär!), vom Sohne erst nach des Vaters Tode, als er erwachsen ist und in die Welt ziehen will, nach Anleitung der Mutter geholt wird: das ist eben der Eingang unseres Märchens, wie ihn besonders genau entsprechend die oben S. 259 ausgezogene bulgarische Variante bietet. Die Identität gerade mit diesem Typus ist um so augenscheinlicher, als hier und dort an den Gebrauch des wunderbaren Schwertes eigentümliche Bedingungen sich knüpfen, die seinen Eigner bedrohen und beschränken; eine von ihnen — das Schwert nicht unter den Kopf legen Hrolfss.

23.12 — klingt wohl nicht zufällig an die Angabe einer unserer Varianten (oben S. 261) an, der Held habe sein Schwert stets unter dem Kopfkissen liegen gehabt.

Das Schwert erhält nach der Saga der jüngste von drei Brüdern, während die älteren vom Vater mit weniger köstlichem Erbe abgefunden werden: ganz so im Märchen. Die Saga hat die wirklichen Brüder mit jenen Starken ververmengt (wie ähnlich unsere kurdische Fassung oben S. 260), die der Märchenheld bei seinem Auszug in die Welt aufsucht und zu Wahlbrüdern sich macht; daß einer dieser Wahlbrüder in einem fremden Lande die Königswürde gewinnt, stimmt wieder durchaus zu unserem Typus. In der Begegnung mit dem anderen Bruder aber ist das freilich sehr verbreitete Motiv des Lebenszeichens doch ein sicherer Nachklang unseres Typus, weil dort Frođi ausdrücklich erklärt, er wolle, sowie das Lebenszeichen ihm den Tod des Bruders anzeige, ausziehen, ihn zu rächen, wie die Brüder des Märchens; in K. 34 erzählt die Saga noch, daß die Brüder diese Rachepflicht wirklich erfüllen.

Damit ist der Beweis erbracht, daß dem mittelalterlichen Skandinavien dieser Märchentypus bekannt war, und wir kehren beruhigt dazu zurück, ihn mit der Sigfridsage zu vergleichen, indem wir nunmehr Übereinstimmung und Abweichungen der beiden Überlieferungen im einzelnen erörtern.

Die Übereinstimmung des Märchens mit der Saga wird am deutlichsten in der Erzählung des Nibelungenliedes. Hier allein fanden wir ja den Verrat des Geheimnisses vom gebundenen Leben wie im Märchen. Die Übereinstimmung geht bis in die Einzelheiten hinein. Hagen, der die Rolle der Alten spielt, begibt sich zu Kriemhild und lockt ihr, seine bösen Absichten hinterlistig verbergend (Str. 895), das Geheimnis ab. Es ist öfter bemerkt worden (z. B. Boer, Untersuchungen 2.36), daß die Motivierung dieses Besuches im Liede mangelhaft, ja unsinnig ist. *Sô ervar ich uns diu mære ab des küenen recken wîp*, sagt Hagen 875.4 und geht auf ein Geheimnis aus, von dessen Existenz er nichts weiß. Das Märchen erst klärt uns über diese Unstimmigkeit auf. Der

Zusammenhang ist strenge besehen auch dort kein wohlbegründeter; man sieht nicht, woher die Alte wußte, daß es mit dem Leben des Gatten der Prinzessin eine besondere Bewandtnis hatte. Aber das ist eben Märchenart. Das Märchen hat im Eingange erzählt, daß des Helden Leben bedingt war und braucht sich nicht zu bemühen, woher die Alte wußte, was doch der Erzähler und sein Publikum wissen. Es war schon ein Kerl, der spekuliert, im Spiel, wenn wir eine Variante sagen hörten, die Alte habe beobachtet, daß des Helden Schwert nie auf der Erde lag. Im Epos tritt dann das Unzulängliche des Zusammenhangs peinlicher hervor.

Im Nibelungenliede wird das Geheimnis der Gattin, die es schon kennt, ohne weiteres abgefragt, im Märchen muß sie selbst es erst vom Helden erfahren. Im Nibelungenliede gibt sie es preis, als Sigfrid zur Jagd geht (den Feldzug haben wir oben S. 247 als späteren Einschub erkannt), im Märchen, während er auf der Jagd sich befindet. Kriemhild weint, als der Gatte zur Jagd zieht, und hat Träume voll übler Vorahnung: im Märchen fürchtet sie auf die falschen Vorstellungen der Alten hin für ihres Gatten Leben und befragt ihn deshalb um sein Geheimnis.

Nun kann m. E. nicht bezweifelt werden, daß mit der Szene Nib. 918 ff., wo Sivrid vor der Jagd zu Kriemhild kommt, die ihm weinend erklärt, daß sie seinen Tod fürchte, Vǫlss. K. $29._{61}$ ff. sagengeschichtlich identisch ist, wo Sigurđ von der Jagd zu Guđrun kommt, die ihm weinend erklärt, daß sie seinen Tod fürchte. Das gibt uns das Recht, die ganze Szene, in der Guđrun Vǫlss. $29._{43}$ ff. agiert, auf ihr Verhältnis zu unserem Märchen zu prüfen.

Da möchte uns wohl scheinen, daß hier über das vom Nibelungenliede Gebotene hinaus Nachklänge aus dem Märchen ertönen. Denn nicht bloß stammt diese Sorge Guđruns um den Tod des Gatten aus ihm. Guđrun fragt hier ihre Kammerfrauen, warum sie denn so traurig wären, und erhält darüber von einer Hirþkona Auskunft, die ihre Vertraute heißt und, für den Stil heroischer Dichtung auffällig, sogar

mit einem Namen, Svafrloþ, genannt wird. Sollte in ihr nicht etwa die Alte des Märchens fortleben, die sich in das Vertrauen der Prinzessin einschleicht, vor ihr weint und, nach der Ursache ihres Kummers gefragt, die Prinzessin bestimmt, dem Gatten das Geheimnis seines Lebens abzuschmeicheln? Die nordische Erzählung erhält ja dadurch ihren eigentümlichen, vom Märchen abweichenden Verlauf, daß Brynhilds Trauer mit derjenigen Guđruns vermengt wird. Darum muß auch Sigurđ anders als im Nibelungenliede von der Unterredung mit der Gattin weg an Brynhilds Bett gehen. Eigentlich sollte er Guđrun verraten, in welcher Weise sein Leben nach der Prophezeiung, die auf dem Säbel liegt, bedingt ist, wie er denn wirklich in der Unterredung mit Brynhild wiederholt von der Prophezeiung redet, die auf seinem Leben liegt (29.100 f., 115 f.).

Die innige Liebe der Gatten wird im Märchen — für den Märchenstil auffällig genug — nachdrücklich betont und äußert sich bei der Frau nach dem Tode des Gatten wie in deutscher und nordischer Sage in ungeheurem Jammer. Von besonderem Interesse ist hier jene zweite bulgarische Fassung, die ihre Prinzessin nicht von der Leiche weichen läßt wie Kriemhild im Nib., Guđrun in Guđkv. I, Brot, Guđhv. und Hamđm.

Sehr seltsam, daß in bezug auf den Ort des Todes im Märchen ein ähnlicher Widerstreit herrscht wie in der Sagenüberlieferung. Einmal hörten wir erzählen, der Märchenheld sei gestorben, ermordet worden, dürfen wir sagen, während er auf der Jagd sich befand: er rannte zurück, als er sein Leben schwinden fühlte, und fiel am Flusse tot nieder wie Sigfrid nach dem Wettlauf am Quell oder Bache ermordet ward. Die Mehrzahl der Varianten aber sagte, er sei im Bett während des Schlafes getötet worden und hier nun wirklich, wie die eddische Überlieferung es erzählt, an der Gattin Seite.

Die Art, wie Sigfrids Leben bedingt erscheint, ist eine andere als beim Märchenhelden: jenes Leben sitzt im Schwerte, dieser ist durch eine Hornhaut unverwundbar bis auf eine Stelle zwischen den Schultern. Es ist klar, daß diese Formu-

lierungen hart nebeneinander liegen, auf derselben Vorstellung ruhend: beiden liegt zugrunde die Anschauung von einer bedingten Unsterblichkeit oder — auf den Ausgang gesehen, der ja gewöhnlich vom Tode dieser schwer zu Tötenden erzählt — einer bedingten Sterblichkeit.

Um nicht in den Verdacht zu kommen, daß ich die Dinge für meinen Zweck zurecht rückte, möchte ich wörtlich die Ausführungen eines klassischen Philologen zitieren, der den besonderen Fall nicht im Auge hatte, von dem wir hier reden. O. Berthold sagt in seiner Schrift über die Verwundbarkeit in Sage und Aberglaube der Griechen S. 32, nachdem er vom Motiv des geborgenen Lebens gesprochen hat: „Wie hat man nun dieses eigentümliche Verhältnis praktisch dargestellt in der Dichtung? Wie hat man, wenn der seelenlose Held im Kampfe steht, dichterisch zum Ausdruck gebracht, daß sein Leben nicht gefährdet ist? Es ergeben sich da zwei Möglichkeiten. Die eine rohere Art der Darstellung ist die, daß solche Helden, obwohl sie mit der Lanze durchbohrt und mit dem Schwerte kurz und klein gehauen werden, doch leben bleiben und womöglich wohlbehalten bleiben, ein nicht zu lösender innerer Widerspruch. Doch kommen solche Sachen tatsächlich vor, so in tartarischen Sagen. . . Diese Art der Darstellung ist ja nun aber höchst unnatürlich, und so wird sie denn auch meist vermieden. Der einzige Weg aber, sie zu vermeiden, ist, wenn man nicht überhaupt darauf verzichtet, den Helden im Kampfe vorzuführen, die Unverwundbarkeit. Sie finden wir denn nun auch in diesen Sagen massenweise. In den meisten der Sagen, die solche Helden im Kampfe zeigen, werden sie als unverwundbar gedacht. Das war eben der einzig mögliche Ausweg, wenn man eine einigermaßen einleuchtende Schilderung solcher Kämpfe geben wollte.“ Und noch einmal S. 33: „Übrigens ist es doch kein Zufall, daß Nisos und Pterelaos von unseren Autoren nirgends als unverwundbar bezeichnet werden; denn sie werden uns ja nie im Kampfe vorgeführt, sondern sie sitzen auf ihrer Burg. Wenn dagegen die Dichter geschildert hätten, wie sie sich mit Ninos und Amphiaraos zum Zweikampfe einließen, so würden sie wohl auch un-

verwundbar sein. So aber lag zu dieser Fiktion gar keine Veranlassung vor, während Meleager, den die Dichter im Schlachtgetümmel zeigen, natürlich der Unverwundbarkeit nicht entraten konnte. Anders konnten eben, wie wir oben ausgeführt haben, die eigentümlichen Bedingungen, unter denen er lebte und kämpfte, dem Hörer nicht nahe gebracht werden."

Sigfrid ist unverwundbar durch seine Hornhaut bis auf eine besondere Stelle in seinem Körper. In der Formel vom geborgenen Leben sitzt das Leben, die Seele öfters nicht — wie allerdings die gewöhnliche Formulierung lautet — irgendwo außerhalb des Leibes der betreffenden Person, sondern in einem bestimmten Teile, an einer bestimmten Stelle ihres eigenen Körpers. Das ist oben S. 253 schon besprochen und belegt; wir mögen uns hier noch einmal des dort angeführten indischen Märchens erinnern, in dem der Riese sein Leben in der linken Hand sitzen hat: als er dort verwundet wird, stirbt er. Ähnlich saß das Leben zweier griechischer Sagenhelden, des Nisos und Pterelaos, in einem goldenen oder purpurnen Haare, das ihnen auf dem Kopfe wuchs. Die Tatsache, daß Sigfrid nur zwischen den Schultern verwundbar ist, könnte mythisch also auch so formuliert werden: Sigfrids Leben, Sigfrids Seele sitzt zwischen seinen Schultern.

Im Märchen sitzt das Leben des Helden in seinem Schwert: ward dies verletzt, auf die Erde geworfen, von fremder Hand aus der Scheide gezogen, so mußte er sterben. Die Sage hatte die bedingte Unsterblichkeit ihres Helden teils in üblicher Weise den Bedürfnissen heroischer Dichtung entsprechend, teils auch an die im Starkhansmärchen gegebene Unverwundbarkeit des Helden (oben S. 20) sich haltend, so formuliert: Sigfrid ist unverwundbar infolge seiner Hornhaut bis auf die eine Stelle zwischen den Schultern. Wollte sie daneben jenes Schwertmotiv des Märchens noch irgendwie beibehalten, so konnte das kaum in anderer Form geschehen, als daß sie sagte: Sigfrid ist überdies nur mit seinem Schwerte verwundbar.* In der Tat wird ja nun

* Es ist eine ganz ähnliche Verbindung wie die häufige Angabe, das Lebensei müsse nicht einfach vernichtet, sondern dem Riesen ins Ge-

Sigfrid im Nibelungenliede mit seinem eigenen Ger, in der Hvenischen Chronik mit seinem Schwerte getötet. Und das dänische Lied von Sivard und Brynild, das gleiches erzählt, versichert denn ausdrücklich, daß der Held nur mit seinem eigenen Schwerte getötet werden konnte:

Dett suerd er icke y all werden till,
hanom bider paa,
Forvdenn hans egget thett guode suerdt . . .

Von hier aber fällt — das wird die geäußerten Vermutungen weiter stützen — ein helles Licht auf die Schwertgeschichte, die Kap. 12 der Vǫlsungasaga erzählt. Wenn dort der Vater sterbend seinem Sohne ein Schwert hinterläßt, das dereinst ein Gott ihm geschenkt, wenn er der Gattin voraussagt, daß sie einen Sohn gebären werde, der der herrlichste seines Geschlechtes sein würde, wenn er ihm ein Schwert bestimmt, mit dem er Heldentaten vollbringen soll, die seinen Ruhm unsterblich machen — so ist doch wohl klar, daß diese Züge nach allem, was ich im Vorhergehenden ausführen konnte, nicht unabhängig zu denken sind von der vollkommen analogen Eingangsformel unseres Märchens: der Vater hinterläßt seinem Sohn einen Säbel, den er von einem Alten von klärlich überirdischen Qualitäten erhalten hat, eine Waffe, auf der die Prophezeiung steht: „Du wirst ein Held werden mit dem Säbel.“

Die Prophezeiung! Prophezeiung künftiger Heldenschaft und bedingten Todes: sollten wir hier wirklich nicht an die Wurzel rühren, aus der Gripis Spá und Eugels Prophezeiung von Sigfrids Heldenschaft und frühem Tode erwuchsen? Und ist Kriemhildens Traum, der zu Beginn des Nibelungenliedes

---

sicht geworfen werden. So kann etwa auch Isfendiar, dessen Leben an einen Ulmenzweig gebunden ist, nur mit einem Pfeile getötet werden, der aus diesem Zweige verfertigt ist, Kauffmann, Balder S. 161. In dem oben S. 253 schon angezogenen schottischen Märchen aber ist ein Dämon vollends ganz wie Sigfrid nur an einer Stelle verwundbar und nur mit seinem eigenen Schwerte zu töten. — Der zweite Bestandteil dieser Verbindung — Dämon nur mit seinem Schwerte tötbar — ist uns aus dem Bärensohnmärchen geläufig 1, S. 153 ff.

das traurige Ende süßer Liebeslust ahnungsschwer vorausverkündet, nicht gleichem Keime entsprungen? Daß Weissagung hier in Traumgestalt auftritt, erscheint in dieser Überlieferung begreiflich genug, und leicht mag Kriemhilds zweiter Traum, mit dem jener erste im Kap. 25 der Vǫlsungasaga vereinigt erscheint (oben S. 264), eine Stütze geboten haben, an der diese Bildung sich aufrankte.

Und endlich Grani. Über die Erwerbung des Rosses durch den jugendlichen Helden ist oben S. 199 f. eingehend verhandelt worden, wobei es gelang für die Erzählung der Vǫlsungasaga schlagende Parallelen beizubringen. Hier bleibt nur die oben erst vorläufig erörterte Frage zu entscheiden, wie denn diese Szene überhaupt in die Sage gekommen sei und welcher der drei Überlieferungen sie ursprünglich angehörte, die zur „Sigfridsage" zusammen geronnen sind.

Es ist oben S. 201 schon festgestellt worden, daß sie in der Erlösungssage nicht zu Hause sein kann. Das Bärensohnmärchen kennt sie nicht und die Sage selbst weiß mit dem Rosse nichts weiter anzufangen, als daß es zur Wegführung des Schatzes dient, den Sigfrid vom Drachen erwirbt. Obschon dieser Zug der künstlerischen (vgl. die Sigurđritzungen!) und literarischen Überlieferung des Nordens ebenso bekannt ist wie dem Seifridsliede, kann doch (das hat schon Pollak a. a. O. S. 115 richtig bemerkt) um seinetwillen das Roß nicht erfunden sein. Vielmehr verstand sich, wie ein Blick etwa auf Waltharius (V. 330) oder Dietrich und Hildebrand (þiđs. K. 17) lehren kann, die Verwendung des Pferdes zu diesem Zwecke für eine germanische Heldensage von selbst.

Eine bedeutendere Rolle spielt das Roß in der Werbungssage, aber freilich nur in ihrer eddischen Fassung. Und ich habe mich oben S. 193 ff. hoffentlich nicht ohne Erfolg nachzuweisen bemüht, daß die Art, wie Grani dort agiert als unvereinbar mit der Grundanlage der Erzählung entstellt sein muß: es ist dort Brünhilds Pferd, das Sigfrid an Gunthers Stelle bändigte, verwechselt mit dem Pferde, das der jugendliche Held für sich bändigte und erwarb.

So bleibt für Grani schließlich nur die dritte Über-

lieferung übrig: das Märchen vom bedingten Leben. Kann Sigfrids Roß ihm entlaufen sein? Ich glaube, ja. Und um so zuversichtlicher führe ich es dorthin zurück, als aus diesem Typus noch eine weitere Erzählung von Grani sich erklärt.

Denn nicht nur enthält dies Märchen, wie wir oben S. 257 kennen gelernt haben und hier nicht weiter mehr auszuführen nötig ist, die Roßwahl des jugendlichen Helden, nicht nur spricht es von der Wildheit dieses „cheval de feu", sondern es kennt auch — oben S. 258, 261 — die Trauer und Wut dieses Rosses nach dem Tode seines gemordeten Herrn, von der Guđkv. II, 4 f. und andeutend Brot 4 (danach wohl auch Vǫlss. K. 24.15) erzählen. Trauer des Rosses um den gefallenen Herrn ist freilich ein Gemeinplatz heroischer Dichtung und nicht bloß benehmen so in deutscher Sage sich Irons, Rüedegers und Dietrichs Pferde, Hund und Habicht, sondern ähnlich auch in fremden Überlieferungen Rolands, Graelents, Cuchullins, Markos, Alexanders, Achills und Gott weiß wie viel anderer Helden Rosse, ja nach Isidor* wäre dies geradezu die Natur des Pferdes. Aber daß eben Roßwahl und Roßtrauer zu Anfang und Ende der Laufbahn des Helden wie in der Sage in demselben Typus schon beisammenstehen, der nachweislich auch sonst wesentliche Elemente für den Aufbau der Sigfridsage geliefert hat, wird man unmöglich für Zufall erklären können.

* Etymolog. Lib. XII, C. I, 43: dolent, cum victi fuerint, exultant, cum vicerint. Quidam hostes in bello sentiunt, adeo, ut adversarios morsu petant. Aliqui etiam proprios dominos recognoscunt: obliti mansuetudinis, si mutentur: aliqui praeter dominum dorso nullum recipiunt. Interfectis vel morientibus dominis multi lacrimis fundunt. Solum enim equum dicunt propter hominem lacrimari et doloris affectum sentire.

4. Rückblick und Beschluss.

Es ist hier noch bei weitem nicht an der Zeit, alle Schlußfolgerungen aus den Tatsachen oder Wahrscheinlichkeiten zu ziehen, welche die drei voranstehenden Kapitel dieses Buches festzustellen versucht haben. Denn immer noch blieben wichtige Züge, mit denen die Sigfridsagen durchsetzt scheinen, unerörtert: die Namen vor allem und Beziehungen historischen Anscheins. Aber weder sie noch überhaupt die Geschichte der Sigfridsage als Ganzes lassen sich besprechen, ohne daß man zugleich jene größere Tragödie untersucht, als deren erster Akt die Sigfridsage regelmäßig aufzutreten pflegt. Es muß einem künftigen Bande vorbehalten bleiben mit dieser nicht eben leichten und kurzen Untersuchung die notwendige Abrundung der vorliegenden Studie zu liefern; hier mögen nur noch ein paar allgemeine Bemerkungen zum vorläufigen Abschluß und teilweiser Ergänzung des Vorausstehenden Platz finden.

Eine lange Reihe mehr oder weniger verschiedener Sigfridsagen aus deutscher und nordischer Überlieferung ist an uns vorübergezogen. Ich durfte sie ihrem Ursprunge nach zunächst in zwei Hauptgruppen ordnen, die ich, dem Vorgange hauptsächlich Heuslers folgend, als Erlösungs- und Werbungssage bezeichnet habe, wenn ich aber auf die Mannigfaltigkeit der einzelnen Quellen auch innerhalb dieser Gruppen sah, strenger als Erlösungs- und Werbungssagen hätte bezeichnen dürfen.

Das Wort „Erlösungssage“ habe ich dabei stillschweigend von vorneherein in einem viel weiteren Sinne genommen als

meine Vorgänger, die es wirklich nur von der Erlösung oder Erweckung der Jungfrau durch Sigfrid, der Überlieferung also etwa der sog. Sigrdrifumal oder des zweiten Teiles des Seifridsliedes, gebrauchten. Wie aber in diesen Denkmälern die Erlösungsgeschichte tatsächlich erst von der gelehrten Kritik, nicht von der Überlieferung selbst abgetrennt wurde von der Jugendgeschichte des Helden, so hat unsere Untersuchung klar erwiesen, daß die geschlossene Folge der Überlieferung zu Recht besteht: es war ein Irrtum, wenn man glaubte, Sigfrids dunkle Jugend, sein Kampf mit dem Drachen und die Erwerbung des Schatzes seien ursprünglich selbständige, von der Erlösungsgeschichte getrennte Sagen gewesen. In Wahrheit haben alle diese Abenteuer nie anders gelebt denn als Teile eines Zusammenhangs, der schon vor unserer Heldensage, im Bärensohnmärchen nämlich, vorhanden war. Und wie diese Erzählungen in der Sage zu einer Lebensgeschichte Sigfrids sich ordnen, so waren sie längst im Märchen echt märchenhaft, äußerlich nur und durch nichts als die Person ihres Trägers und allenfalls dessen Stärke zusammengehalten, zu einer Lebensgeschichte des Bärensohns verbunden.

Unsre Untersuchung hat uns dabei klar gemacht, daß auch die Erweckungssage lediglich eine Variante der Erlösungsformel darstellt, die auch in der volkstümlichen Überlieferung des Bärensohnmärchens sich findet. Wir mußten dahingestellt sein lassen, ob hier etwa verschiedene Varianten des Märchens Eingang in die Sage gefunden haben, wie solches allerdings an einem anderen Punkte, bei der Untierformel, wie wir den Zusammenhang nannten, sicher zu sein scheint.

Das Verhältnis der Sigfridsage zum Bärensohnmärchen ist auch über diesen Umstand hinaus von nicht geringem allgemeinen Interesse. Deutlicher, so viel ich sehen kann, als bei irgendeiner anderen germanischen Heldensage ist hier ein ganzer Märchentypus in seinen drei Hauptteilen: Jugendabenteuer des Helden, Erlösungstat im dämonischen Reich und Heimführung der erlösten Jungfrau, in die Sage übernommen. Freilich sind auch hier wie immer bei solchem

Übergang keineswegs alle Einzelheiten bewahrt oder wenigstens in den erhaltenen Überlieferungen der Sage mehr nachweisbar; das Verhältnis aber ist in den einzelnen Teilen nicht gleich. Blieb die Jugendgeschichte des Helden reich ausgestattet mit den alten Märchenzügen, so scheint jener die Erlösungstat vorbereitende Teil, den ich in der Analyse des Märchens die Waldhausformel genannt habe, bis auf geringe Reste versunken. Das Mittelstück zeigt sich dagegen in der deutschen Überlieferung vorzüglich erhalten, in der nordischen aber verblaßt und verarmt, und überall ist das Schlußstück, die Heimführung der Erlösten, der Märchenerzählung gegenüber beschnitten und verändert. Freilich aber haben wir im vorstehenden auch noch nicht alle Fäden aufnehmen können, die aus diesem letzten Teile des Märchens sich in unsere Heldensage hinüberzuspinnen scheinen; dazu wird erst die Untersuchung der Rachesage die Möglichkeit bieten. Gelitten hat dieser Schlußteil ja offensichtlich vor allem durch die merkwürdige Verbindung, welche die Erlösungssage mit der Werbungssage eingegangen ist.

Auch für die mannigfachen Werbungssagen habe ich gemeinsamen Ursprung in einem Märchentypus nachzuweisen versucht, der oben als das Märchen vom Brautwerber bezeichnet wurde. Hier gilt es nun nachträglich noch eine bedeutende Schwierigkeit zu besprechen, die oben S. 176 zwar schon angedeutet, aber in den Ausführungen unseres zweiten Kapitels einstweilen außer acht gelassen ward.

An dem Dasein des Bärensohnmärchens vor der Sigfridsage kann keinerlei Zweifel bestehen; es ist im ersten Bande dieser Studien ausführlich dargelegt worden, wie weit seine Überlieferung vor jede germanische Heldensage zurückreicht. Ganz anders liegt die Sache beim Märchen vom Brautwerber. Was ich an Varianten dieses so sparsam überlieferten oder mir wenigstens in so wenig Varianten nur bekannten Märchens aufbringen konnte, ist durchaus erst im 19. Jahrhundert aus Volksmund aufgezeichnet und kein früher literarischer Beleg gewährleistet ihm wie dem Bärensohntypus ein ehrwürdiges Alter. Wenn ich also die ein Jahrtausend vor ihm

schon bezeugte Sigfridsage aus diesem Märchen ableitete, so bestünde dem gegenüber an sich nicht nur die Möglichkeit, sondern es läge zunächst wesentlich näher, vielmehr umgekehrt in dem Märchen einen Nachhall der Sage zu suchen. Denn wenn eine solche Auffassung, so gemein sie einmal war, heute an Kredit auch sehr verloren hat, weil in zu vielen Fällen schon einwandfrei erwiesen ward, daß die Märchen stofflich älter sind als die mit ihnen identischen Heldensagen, so könnte doch immerhin in diesem vereinzelten und anscheinend ganz besonders gelagerten Falle auch einmal das Umgekehrte stattgefunden haben. Man hätte sich dann eben vorzustellen, daß eine Sigfridsage einmal aus Deutschland oder Skandinavien nach Rußland gewandert sei, dort das für die Kulturverhältnisse dieses Landes Unerhebliche, teilweise vielleicht Unverständliche einer germanischen Heldensage abgestreift habe, und, indem nur die allgemein menschlichen Verhältnisse und Beziehungen im Stoffe erhalten blieben, irgendwo, irgendeinmal, durch irgendwen zu jenem Märchen gestaltet worden sei, das dann, im Schlusse umgestaltet und mit jener Fortsetzung versehen, die alle Varianten aufweisen, zwischen der Bukowina und dem Kaukasus sich ausbreitete. In der Tat muß ja so etwa Golther die Sache sich gedacht haben, da er, oben S. 174, das „mingrelische Sigfridmärchen" als ein ganz junges Machwerk aus dem Nibelungenliede herleitete, das, wir wissen nicht wie, nach Rußland gewandert sein möchte.

Diese Auffassung aber ist vollständig unmöglich. Ich glaube wohl, sie ließe sich direkt durch einen positiven Beweis widerlegen, es ließe sich, glaube ich, zeigen, daß dies Märchen nicht aus dem Abendlande, sondern von Osten her nach Rußland gekommen sein muß. Ich habe allerlei zusammengetragen, was diese Auffassung nahe legt, allein mein Material ist noch nicht vollständig genug und es fehlen in dem Augenblicke, da äußere Verhältnisse mich drängen, diesen Band abzuschließen, Zeit und Bücher, die Untersuchung durchzuführen. Ich behalte mir also diese Ergänzung vor und beschränke mich hier auf einen indirekten Beweis; denn dies

allerdings ist mit dem, was im zweiten Kapitel dieses Buches entwickelt wurde, ohne weiteres klar erweisbar, daß es durchaus unmöglich ist, die aufgezählten Märchen und somit den ihnen zugrunde liegenden Typus aus dem Nibelungenliede oder überhaupt aus einer uns bekannten deutschen oder nordischen Sigfridsage abzuleiten.

Es ist allerdings richtig, daß dies Märchen eine Reihe von Zügen aufweist, die ihm mit dem Nibelungenliede und nur mit ihm unter allen Sigfridsagen gemeinsam sind. Dahin gehören vor allem die Waffenprobe mit ihrer sehr genauen Übereinstimmung nicht nur im Grundmotive, sondern auch einer Reihe von Einzelheiten, dann etwa der nächtliche Ringkampf im Bette, die Tarnkappe, der Helfer als „Diener“ des Königs, die Schönheit der Königin und die Enthauptung der unglücklichen Freier. Daneben aber zeigt das Märchen, wie oben in aller Ausführlichkeit nachgewiesen wurde, weiter eine Reihe von Zügen, die nicht im Nibelungenliede, wohl aber in der þiđrekssaga sich wiederfinden: bei der Erzählung von der Brautnacht z. B. daß Gunnar drei Nächte hintereinander die Bedrängnis duldet, der Helfer sich schlafend stellt, weiter daß die Vermählung in Brynilds Reich stattfindet, daß Sigurđ Brynilds Ritter tötet, daß er Gunnars „Bruder“ wird. Und nur die Saga hat von der Roßprobe wenigstens noch einen Nachklang bewahrt.

Es ist danach schon völlig klar, daß unmöglich, wie Golther annehmen wollte, das Nibelungenlied, in neuerer Zeit nach Rußland gedrungen, Quelle des Märchens gewesen sein kann. Vielmehr müßte die gemeinsame Vorlage von Nibelungenlied und þiđrekssaga, und zwar doch wohl noch im 12. Jahrhundert, da sie bald darauf in Deutschland durch das Nibelungenlied selbst verdrängt ward und verloren ging, nach Rußland gekommen und dort zum Märchen geworden sein. Aber damit nicht genug, fanden wir ja auch die Erzählung der Hvenischen Chronik vom Prügeln der bezwungenen Widerspenstigen mit einer herbeigeholten Rute, die keine andere Sigfridüberlieferung bietet, im Märchen wieder! Und immer noch nicht genug, bietet auch die eddische Überlieferung

Züge, die, in deutschen Quellen unbezeugt, doch im Märchen sich finden: nur dort hat die Roßprobe das betrügerische Eintreten des Helfers für den König wie im Märchen, nur dort das Bearbeiten des Pferdes mit dem Schwerte, nur dort setzt die Stellvertretung im Ehebette durch mehrere Nächte sich fort, nur dort wird im Bade der Betrug entdeckt. Daß jemand die genannten Züge aus den angeführten Quellen künstlich ausgezogen und im Märchen zusammengestellt haben könnte, wäre eine lächerliche Vorstellung. Vielmehr wird unsere deductio ad absurdum eben dadurch vollständig, daß wir bemerken, wie dies Märchen gerade das und nur das enthält, was erst ganz neuerdings gelehrte Kritik (und zwar die Kritik von Forschern, die bei ihrer Arbeit keineswegs an unser Märchen dachten) als „Werbungssage" aus den überlieferten Sigfridssagen ausgesondert hat — aus Sagen also, in denen dieser Stoffkreis auf die mannigfaltigste und verwickeltste Art mit einem ganz anderen, von ihm ursprünglich getrennten, der aus dem Bärensohnmärchen geflossenen Erlösungssage, sich verschmolzen findet. Und wie in der Abgrenzung, so beobachten wir in der Darstellung des Stoffes selbst, daß im Märchen so manche Motive — die Roßprobe bot uns das bedeutendste, doch nicht das einzige Beispiel — vollständiger und reiner enthalten sind als wir sie in der Sage nicht nur vorfinden, sondern vielfach selbst vollständiger und reiner, als eine gelehrter Kritik mit ihren Mitteln noch erschließbare Vorstufe unserer Überlieferung sie ahnen läßt. Kein Zweifel also, daß das Brautwerbermärchen stofflich älter als die Werbungssage, daß es nicht aus der Sigfridsage abgeleitet, sondern deren Quelle ist.

Wenn dies Märchen der heutigen Volksüberlieferung Deutschlands und Skandinaviens unbekannt ist, so leitet sich daraus doch kein gerechtes Bedenken gegen unsere Auffassung her. Es fehlt dieser Tatsache nicht an Parallelen; das Märchen vom bedingten Leben etwa fehlt, so viel ich weiß, dieser Überlieferung ebenso, und doch war es, wie ich aus der Hrolfssaga Kraka erweisen konnte, dem mittelalterlichen Skandinavien bekannt. Es ist nur scheinbarer Tiefsinn,

wenn ein Kritiker (AfdA. 35.126) meine Ableitung der Beowulfsage aus dem Bärensohnmärchen deshalb glaubte beanstanden zu müssen, weil die eine vorauszusetzende Wendung — Zerstörung des Hauses durch den Dämon — den heutigen Bärensohnmärchen des Nordens fehlt. Was besagt denn überhaupt die Feststellung, dies oder jenes Märchen sei in Deutschland unbekannt? Nun doch nichts anderes, als daß dies Märchen nicht in den gedruckten oder sonst bekannten Sammlungen steht. In Sammlungen also, die, wie man weiß, vor hundert Jahren einsetzend, während des 19. Jahrhunderts angefangen haben an wenigen verstreuten Orten unseres großen Vaterlandes aus dem Munde einiger weniger der Hunderttausende von Menschen, die während dieser Zeit Märchen kannten und erzählten, einiges, im Verhältnis zu dem mündlich Umgelaufenen lächerlich Wenige aufzuzeichnen; denn erst in allerjüngster Zeit sind Versuche begonnen worden, den Märchenschatz ganzer Gegenden systematischer aufzunehmen. Es ist von vorneherein mehr als wahrscheinlich, daß in dem jähen Zusammenschmelzen, das alle alte Volksüberlieferung gerade im letzten Jahrhundert erfahren mußte, auch manches Schmuckstück unsres Märchenschatzes unwiederbringlich zerronnen ist, ehe ein glücklicher Finder es barg, und niemand weiß, was in früheren Zeiten versunken sein mag. Es ist aber ja für jeden Denkenden von vorneherein klar, daß über die Frage, welche Märchentypen und Einzelprägungen solcher Typen auf germanischem Boden im Mittelalter in Umlauf waren, nicht von der Märchenforschung auf Grund der modernen Märchensammlungen, sondern ausschließlich von der Literatur- und Sagengeschichte entschieden wird, weil sie allein eben das Material für solche Entscheidung besitzen. Gelingt ihnen zu zeigen, daß ein mittelalterliches Literaturwerk, eine mittelalterliche Sage mit einem Märchen, besonders einem in der Nähe verbreiteten Märchen sich deckt, das nicht aus ihnen stammen kann, so ist damit eben bewiesen, daß dies Märchen im Mittelalter in der Heimat dieser Kunstgebilde bekannt war. Ob dies Märchen heute noch dort im Umlauf ist, hat für die Märchenforschung gewiß Interesse, für jenen Ursprungs-

beweis aber, den die Literatur- und Sagengeschichte zu führen hat, ist das unerheblich.

Die Werbungssage erhält ihr unterscheidendes Gepräge gegenüber dem Märchen stofflich dadurch, daß sie unvollständiger ist als dieses: wie so oft, wo ein Märchen zur Heldensage sich wandelt, ist nicht der ganze Typus übernommen, sondern nur ein Teil, hier die erste größere Hälfte, vermutlich als derjenige Abschnitt, der heroischen Interessen am meisten entgegenkam. Freilich muß hier gesagt werden, daß der Schluß des Märchens als Idee auch der Sage nicht verloren ist; vielmehr erscheint die Rache, von der das Märchen erzählte, in der Sage nur ersetzt durch eine Rachegeschichte anderer Art. Hierbei war von wesentlicher Bedeutung, daß in unserer Heldensage die Werbungsgeschichte allenthalben mit der Erlösungsgeschichte, weiter aber, in der Erzählung von Sigfrids Tod und nicht bloß in ihr, mit dem Märchentypus vom bedingten Leben versetzt ward, den unser drittes Kapitel behandelt hat. Bei allen diesen Verknüpfungen sehen wir als das eigentlich verbindende Element neben dem Helden immer wieder die Figur der Kriemhild auftauchen; ihrer Herkunft und Geschichte also werden wir uns versichern müssen, ehe wir in einer künftigen Folge dieser Studien dazu fortschreiten können, über und mit den Untersuchungen dieses Bandes eine Geschichte der Nibelungensage aufzubauen.



Sachverzeichnis.

Als erster Band der *„Studien zur germanischen Sagengeschichte“* ist erschienen:

Beowulf

Von

Dr. FRIEDRICH PANZER

Professor an der Akademie zu Frankfurt a. M.

1910. X, 409 Seiten gr. 8°

Geheftet M 12.— In feinsten Halbfranzband gebunden M 15.—

„Panzers Studien bieten im ersten Teil das Muster einer Märchenuntersuchung, die auf erschöpfender Sammlung und Sichtung der Überlieferung sich aufbaut. Sie erörtern im zweiten Teil das Verhältnis des Märchens zur Kunstdichtung des Mittelalters und eröffnen einen viel sicheren Weg zur Erkenntnis einer Sage, als die früher üblichen phantastischen und durchaus subjektiven mythologischen Auslegungen.“ *W. Golther (Neue Jahrbücher für das klassische Altertum).*

Ferner ist erschienen:

Märchen, Sage und Dichtung

Von **Dr. FRIEDRICH PANZER**

Professor an der Akademie zu Frankfurt a. M.

56 Seiten kl. 8° Geheftet M 1.—

„Die in Panzers Büchlein vorliegende durchdringende Beschreibung von Märchen und Sage sowie ihres Verhältnisses zur Dichtung wird ein bleibender Beitrag zur Poetik und Geschichte der Poesie sein. Die Darstellung ist bei aller wissenschaftlicher Strenge anmutig und fesselnd. Das Büchlein verdient darum die weiteste Verbreitung.“ *Zeitschrift für die österr. Gymnasien.* — „Eine reizvolle Arbeit, gleich schön in der Form wie reich im Inhalt. Märchen, Sage und Dichtung sind drei Stufen der Epik, die Panzer in großen Zügen und doch mit lebendigem und lebenden Detail entwicklungsgeschichtlich darstellt und verbindet.“ *Archiv für das Studium der neueren Sprachen.*

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck München

Deutsches Sagenbuch

in Verbindung mit **Dr. Friedrich Ranke** und **Dr. Alex. v. Müller**
herausgegeben von

Professor **Dr. Fr. von der Leyen**

1. Teil: Die Götter und Göttersagen der Germanen von Professor Dr. v. d. Leyen. 1909. VI, 253 Seiten 8⁰. In Pappband M 2.50, in Halbpergament M 4.—

2. Teil: Die deutschen Heldensagen von Professor Dr. v. d. Leyen. 1912. VIII, 352 S. 8⁰. In Pappband M 3.50, in Halbperg. M 5.—

3. Teil: Die deutschen Sagen des Mittelalters. (Erscheint Herbst 1912.)

4. Teil: Die deutschen Volkssagen von Dr. Friedr. Ranke. 1910. XVII, 294 Seiten 8⁰. In Pappband M 3.—, in Halbpergament M 4.50

Aus den Urteilen:

„Soweit meine Kenntnis reicht, ist den Ergebnissen der Wissenschaft noch in keiner für weitere Volkskreise bestimmten Darstellung Rechnung getragen, ganz gewiß nicht in den für die Jugend bestimmten Lese- und Erzählungsbüchern aus der germanischen Mythologie. Hier nun ist dies endlich geschehen.“ *Professor Dr. Karl Berger (Deutsche Zeitung).* — „Es ist dem Verfasser geglückt, die zum Teil sehr schwierigen Probleme, unter Zurückschiebung des gelehrten Materials, in glatter Darstellung zu bezwingen. Ein gebildeter und für den Stoff eingenommener Leser wird das Buch mit Gewinn und Genuß benutzen.“ *Deutsche Rundschau.* — „Man darf das gesamte Unternehmen dankbar aufnehmen und begrüßen, zumal der Verleger eine vortreffliche Ausstattung zu sehr wohlfeilem Preise geliefert hat.“ *Geh. Hofrat Anton E. Schönbach (Allgemeines Literaturblatt).* — „Ich halte dieses Werk für eines der gründlichsten und objektivsten, die jemals über deutsche Sagen erschienen sind.“ *Hans Benzmann (Westdeutsche Wochenschau).* — „Es ist gar keine Frage, daß dieses Buch eine von Vielen schmerzlich empfundene Lücke ausfüllt.“ *Die Hilfe.* — „Welche Fülle von Material ist im Quellennachweis und in den Anmerkungen zu finden!“ *Badische Schulzeitung.* — „Wer die Wahrheit über unsere Götter und Göttersagen hören und zugleich die ganze Tiefe und Poesie derselben genießen will, wird beides in von der Leyens köstlichem Buche finden.“ *Geh. Hofrat Dr. M. Dreßler (Karlsruher Zeitung).* — „Das Werk kann als wirkliches Volksbuch hingenommen werden. Vom Volk sind die Sagen des Buchs gedichtet und ans Volk wendet sich seine schlichte Sprache; so möge es denn auch gelesen werden vom Volk!“ *Dr. Stephan List (Münchner Neueste Nachrichten).*

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck München

Der Erlöser in der Wiege

Ein Lieblingsmotiv der deutschen Volkssagen in seiner Geschichte dargestellt von

Dr. FRIEDRICH RANKE

Privatdozent an der Universität Straßburg

VI, 78 Seiten 8° Geheftet M 2.80

Tannhäuser in Sage und Dichtung

Von **VICTOR JUNK**

IV, 51 Seiten kl. 8° Geheftet M 1.—

Historische Volkslieder u. Zeitgedichte

vom sechzehnten bis neunzehnten Jahrhundert

Gesammelt und erläutert von

AUGUST HARTMANN

Mit Melodien herausgegeben von HYACINTH ABELE

Mit Unterstützung der historischen Kommission bei der kgl. bayer. Akademie der Wissenschaften

Erster Band: Bis zum Ende des dreißigjährigen Krieges. 1907. VII, 353 Seiten gr. 8°. Geheftet M 12.—

Zweiter Band: Von Mitte des siebzehnten bis zu der des achtzehnten Jahrhunderts. 1910. IV, 355 Seiten gr. 8°. Geheftet M 12.—

Aus den Urteilen:

„Der Herausgeber, der durch frühere Sammlungen von Volksliedern und Volksschauspielen seinen Beruf dargetan, hat der Forschung ein treffliches und wertvolles Werk geschenkt.“ *Theolog. Literatur-Ztg.* — „Wenn man den Bienenfleiß sieht, mit dem die einzelnen Gedichte erläutert sind, die Genauigkeit, mit der die Lesarten zusammengestellt werden, die ganze Fülle der sachlichen und sprachlichen Bemerkungen, so wird man das Werk ruhig Liliencron an die Seite stellen dürfen.“ *Literarisches Zentralblatt.*

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck München

Goethe Sein Leben und seine Werke. Von **ALBERT BIELSCHOWSKY. 72.** bis **79.** Tausend. Zwei Bände mit zwei Porträtgravüren. In Leinwand gebunden M 14.—, in Liebhaberhalbfranzband M 19.—

„Bielschowskys Goethe gehört in jedes Deutschen Haus, der überhaupt befähigt ist, Goethe geistig mitzubesitzen.“ *Kunstwart.* — „Bielschowskys Buch ist ein Weckruf an die Nation, der nicht ungehört verhallen wird, denn er ist der berufene Verkünder Goetheschen Geistes.“ *Geh. Hofrat Dr. Max Dreßler (Karlsruher Ztg.)*

Schiller Sein Leben und seine Werke. Von **KARL BERGER. 17.** bis **23.** Tausend. Zwei Bände mit zwei Porträtgravüren. In Leinwand geb. M 14.—, in Liebhaberhalbfranzbd. M 19.—

„Die Biographie verbindet die Vollständigkeit des Geschichtswerkes mit der Anschaulichkeit des Kunstwerks. Als Kunstwerk nimmt sie ohne Frage die erste Stelle ein und dürfte darum für Schiller das werden, was Bielschowsky für Goethe geworden ist: ‚der Schiller für das gebildete deutsche Haus‘.“ *Preuß. Jahrbücher.*

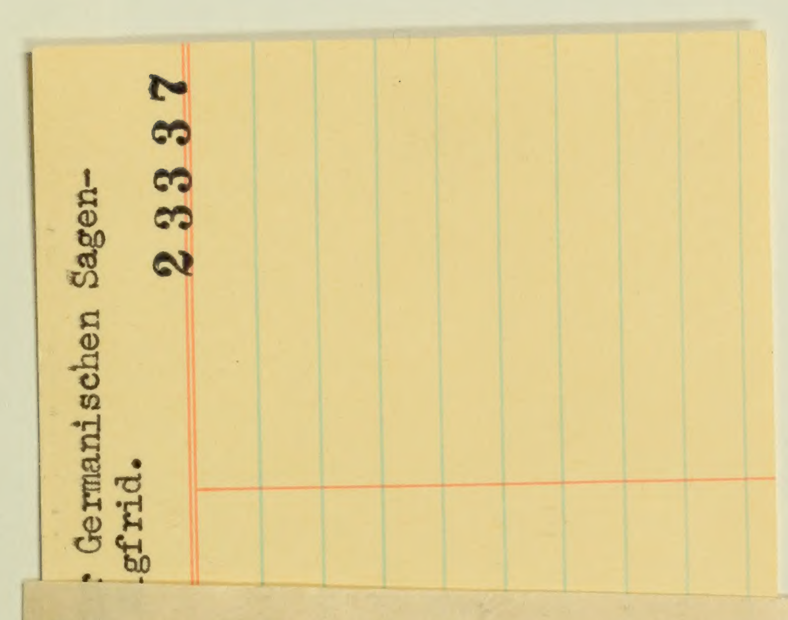
Kleist Sein Leben und sein Werk. Von **WILHELM HERZOG.** Mit zwei Porträtgravüren. In Leinwand gebunden M 7.50, in Liebhaberhalbfranzband M 10.—

In dem Werke von Wilhelm Herzog, das der Verlag so anerkannten Biographien wie Bielschowskys „Goethe“ und Bergers „Schiller“ an die Seite stellt, liegt eine Frucht vieljähriger Arbeit und ernstester Konzentration vor. Man spürt in jeder Zeile, wie dem Verfasser das Problem Kleist zum Erlebnis wurde. Und obwohl er die Kritik nirgends ausschaltete, wird seine Biographie zu einem Hymnus auf Kleist. Das durchgeistigte Porträt des Dichters, das uns Wilhelm Herzog mit einem erstaunlichen Reichtum an Farben malt und das aus dem düsteren Hintergrunde der Zeit hervorleuchtet, wird, so hoffen wir, mithelfen, Heinrich von Kleist endlich — nach hundert Jahren — im Herzen der Nation den Platz zu sichern, der ihm gebührt.

Shakespeare Der Dichter und sein Werk. Von **MAX J. WOLFF. 4.** bis **6.** Tausend. Zwei Bände, jeder mit Gravüre. In Leinwand gebunden M 12.—, in Liebhaberhalbfranzband M 17.—

„In Wolffs Shakespeare haben wir endlich unsere moderne deutsche, sowohl wissenschaftlichen als künstlerischen Ansprüchen gerecht werdende Shakespearebiographie!“ *Dr. F. Servaes (Neue Freie Presse).* — „Das Werk ist vorzüglich geschrieben. Klar und doch lebendig: bei aller Wissenschaftlichkeit für jedermann verständlich und genußreich, weil es die reichen Früchte mühsamer Arbeit unaufdringlich und in schmackhaftester Gestalt darbietet.“ *Dr. E. Traumann (Frankfurter Zeitung).*

C. H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck München



Panzer, F.W. - Studien zur German-
ischen Sagengeschichte. v. 2.

PONTIFICAL INSTITUTE
OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK
TORONTO 5, CANADA

23337

